

Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung

Eine Untersuchung
der Probleme der religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung
mit der Psychologie C. G. Jungs

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

vorgelegt von

Walter Bernet
von Thalwil/ZH und Obermumpf/AG



VERLAG PAUL HAUPT BERN UND STUTTGART

1954

Walter Bernet

Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung

Eine Untersuchung
der Probleme der religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung
mit der Psychologie C. G. Jungs

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

vorgelegt von

Walter Bernet
von Thalwil/ZH und Obermumpf/AG



VERLAG PAUL HAUPT BERN UND STUTTGART

Die Theologische Fakultät genehmigt auf Antrag des Herrn Prof. D. Dr. Walter Gut die vorliegende Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

Zürich, den 28. Februar 1953.

Der Dekan :

Prof. Dr. Victor Maag



Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1955 by Paul Haupt, Berne

Printed in Switzerland

Buchdruckerei F. Graf-Lehmann, Bern

Dem Andenken
meines verehrten Vaters

Inhaltsverzeichnis

	Seite
<i>Vorwort</i>	9
<i>Erster Hauptteil: Die religiöse Erfahrung</i>	
<i>I. Die Frage nach der Allgemeinheit des Religiösen</i>	11
1. Die (praktische) Vernunft als Grund für die Allgemeinheit des Religiösen – Immanuel Kant	13
2. Das religiöse Apriori als Grund für die Allgemeinheit des Religiösen – Ernst Troeltsch	18
3. Versuch einer rein formalen Bestimmung des Religiösen	30
a) Der Einwurf von seiten der Psychologie – Sigm. Freud	31
b) Die Bestätigung von seiten der Psychologie – C. G. Jung	35
<i>II. Das Gültigkeitsbewußtsein in der religiösen Erfahrung</i>	39
1. Das logische Gültigkeitsbewußtsein	39
2. Das psychopathologische Gültigkeitsbewußtsein	42
3. Das religiöse Gültigkeitsbewußtsein	48
<i>III. Mittelbare und unmittelbare religiöse Erfahrung</i>	59
1. Die mittelbare (indirekte) religiöse Erfahrung	59
2. Die unmittelbare (direkte) religiöse Erfahrung	62
3. Die finale Bewegung der religiösen Erfahrung	66
<i>IV. Zur Problematik des Archetypus des Selbst</i>	80
1. Die Problematik – Der Archetypus des Selbst	80
2. Zur Phänomenologie des Archetypus des Selbst	84
3. Das Gültigkeitsbewußtsein des Archetypus des Selbst	88
4. Kritische Zusammenfassung	89
5. Das «Selbst» und der «Einzigste» – Jung und Stirner	93
6. Das «Selbst» und die «Existenz» – Jung und Jaspers	97
a) Ich nicht identisch mit Selbst und Existenz	98
b) Existenz und Selbst nicht identisch mit dem empirischen Ich	98
c) Existenz und Selbst als Ur-Sprung	100
d) Existenz und Selbst drücken sich im Signum, resp. im Symbol aus	102
e) Existenz und Transzendenz	102
f) Das Selbst als rein psychologisches Subjekt	103
g) Das Selbst als nicht psychologisches Subjekt	106
h) Selbst und Transzendenz	107
i) Das Resultat der Vergleichung	110

Zweiter Hauptteil: Der Offenbarungs-Glaubens-Akt

Seite

<i>I. Über den Offenbarungs-Glaubens-Akt</i>	113
1. Zur Bestimmung des Begriffes	113
2. Die Realität der Entscheidung	117
3. Die Problematik des Begriffes persönlicher Ganzheit	118
4. Zur Sinnfrage (Gott)	120
5. Die konkrete Entscheidung (Jesus Christus)	125
6. Das Gültigkeitsbewußtsein im Offenbarungs-Glaubens-Akt (Der heilige Geist)	129
 <i>II. Die Frage nach der Voraussetzung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes</i>	131
1. Die notwendige und die genügende Voraussetzung	131
2. Das Selbst und die Imago Dei	134
3. Die Ordnung des Selbst als eine Ordnung der Sünde	137
4. Die Frage nach der Darstellungs- und Ausdrucksform des Offenbarungs-Glaubens-Aktes	140
 <i>III. Quaternität und Trinität</i>	143
1. Die Quaternität als natürliches Symbol religiöser Urerfahrung	143
2. Jungs Verständnis der Trinität	145
3. Die Trinität als Symbol des gebrochenen quaternitarischen Archetypus des Selbst	146
4. Dogmengeschichtliche Nachprüfung	148
5. Religionspsychologische Nachprüfung	150
6. Eine Bemerkung über die Frage nach dem «Ansatzpunkt» der Dogmengeschichte	155
 <i>IV. Der Mythos</i>	159
1. Zum Begriff	159
2. Die Reichweite des Mythischen	160
a) Die literarisch-gattungsbegriffliche Einschränkung	160
b) Die zeitliche Einschränkung	161
c) Die sachliche Einschränkung	163
A. In der Philosophie	163
B. In der Theologie	164
d) Zum literarisch-gattungsbegrifflichen Einschränkungsversuch	165
e) Zum zeitlichen Einschränkungsversuch	168
f) Zum sachlichen Einschränkungsversuch	170
3. Das Mythische als Form religiöser Erfahrung	172
4. Das Mythische als Form des Offenbarungs-Glaubens-Aktes	174
5. Die Frage nach der Adäquatheit des Mythischen als Form des Offenbarungs-Glaubens-Aktes – Der gebrochene Mythos	175
6. Zur Deutung des Mythischen	179
7. Zur Deutung des Mythischen in R. Bultmanns Schrift: Neues Testament und Mythologie	181
8. Die Frage nach der Vertauschbarkeit des Mythischen	185
 <i>Schlußbemerkung</i>	189
 <i>Anmerkungen</i>	197
 <i>Literaturverzeichnis</i>	219

Vorwort

Es ist die Frage nach der Wahrheit und Bedeutung religiösen Erlebens und Erfahrens für das christliche Glaubensdenken, welche mich zu der vorliegenden Untersuchung veranlaßte.

Wenn ich versuche, mich dieser Frage von der Psychologie her zu nähern, so entspricht das zweifellos einmal meinem persönlichen Interesse für das Gebiet des Psychologischen, sodann aber – und das ist der weitaus wichtigere Grund – der Notwendigkeit, sich in der Frage nach der Wahrheit des Religiösen mit dem Denken und den Resultaten moderner Psychologie auseinanderzusetzen.

Unter den neueren Psychologen ist es vor allem Carl Gustav Jung, mit dessen Schriften ich mich zur Hauptsache beschäftigen möchte. Eine solche Beschäftigung kann nun aber nicht den Sinn haben, eine vollständige oder auch nur annähernd vollständige Darstellung des Denkens dieses Psychologen zu geben, sondern mit ihm, und gerade mit ihm eine Diskussion zu beginnen, weil anhand seines Denkens die wesentlichen Problemstellungen, die sich im Zusammenhange einer theologischen Behandlung der «religiösen Erfahrung» ergeben müssen, besonders deutlich herausgearbeitet werden können.

ERSTER HAUPTTEIL

Die religiöse Erfahrung

I. Die Frage nach der Allgemeinheit des Religiösen

Der Begriff der religiösen Erfahrung ist ein problematischer Begriff. Denn er ist konzipiert unter der von der Aufklärung übernommenen, aber nicht überprüften Voraussetzung, es gebe so etwas wie «das Religiöse» schlechthin, oder deutlicher gesagt, es gebe «Religion» im allgemeingültigen Sinne.

Bevor wir nun den Begriff der religiösen Erfahrung mit gutem intellektuellen Gewissen brauchen, müssen wir diese Voraussetzung einer näheren Prüfung unterziehen.

Die Frage nach *der* Religion im allgemeinen Sinne wurde durch die Aufklärung (und auch noch später im 19. und 20. Jahrhundert) gestellt als die Frage nach dem Wesen der Religion. Wir können nun allerdings an dieser Stelle auf die Problematik des Wesensbegriffes nicht eintreten und möchten hiefür vor allem verweisen auf Ernst Troeltschs Schrift «Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?» (in *Gesammelte Schriften* von Ernst Troeltsch, Bd. II, Tübingen 1922)¹.

Die Entdeckung anderer als der christlichen Religionsformen brachte ein starkes Interesse für vergleichende Betrachtung mit sich. Da sich nun in solchen Vergleichen immer wieder Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten von Elementen und Vorstellungen der verschiedensten Religionen zeigten, lag der Gedanke nahe, einmal jene Gruppe von Gedanken und Vorstellungen zu finden, welche allen nur denkbaren positiven Religionen gemeinsam sein mußte. Weil aber ein solcher, allen Religionen gemeinsamer Vorstellungs- und Gedankenkomplex sich empirisch nirgends anbieten wollte, wurde das Allgemeine, dem sich die verschiedensten individuellen und zufälligen Religionsformen zu subsummieren hatten, außerhalb der empirischen Religionen gesucht. Das Allgemeine konnte ja ohnehin nichts Empirisches sein. Denn

das Empirische, Tatsächliche stellt sich immer nur dar in der Form zufällig-konkreter Individualität.

Der Satz, wonach das Prinzip der Individuation die Materie sei, betrieß in der Zeit der Aufklärung seine volle Gültigkeit. Wer also Allgemeines erkennen wollte, der hatte sein Augenmerk über das Materiale hinaus auf das Formale, oder anders gesagt, aus der Welt der Phänomene auf die Welt der Noumena zu richten, d. h. allein die ihres selbst sichere Vernunft konnte die Basis sein, auf welcher sich die Erkenntnis eines Allgemeinen konstruierte, und zwar eines Allgemeinen, welches als ein Gültiges und Wahres hinter aller Unsicherheit und Verwirrenheit der einzelnen Ausprägung des religiösen Geistes *da* «Religiöse», *am* Religion» normierte und bestimmte. Dieses Allgemeine, das vorwiegend in der Vernunftspraxis von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gefunden wurde, ergab nun nach der – allerdings höchst problematischen – Regel, wonach das Allgemeine immer zugleich auch das Wesentliche, das Generelle das Essentielle bedeutet, das Wesen der Religionen, das Wesen aller Religion und mithin das Wesen *der* Religion, ja ergab überhaupt *die* Religion.

Von dieser allgemeinen, natürlichen Vernunftreligion aus gesehen, verlieren alle individuellen Ausprägungen der positiven Religionen ihre Bedeutung. Die mannigfaltigen Gestaltungen und Vorstellungskomplexe der einzelnen empirischen Religion sind völlig unwesentliche Trübungen des eigentlich wahren Wesens der Religion, wie es sich in der natürlichen Vernunftreligion darstellt. Damit aber, daß das Einzelne, Individuelle, Variablen-Empirische, das manchmal Bizarre, das Eigenständige, Charakteristische, das Differenzierende und Einmalige einer ganz bestimmten positiven Religionsform als unwesentlich gegenüber dem allgemeinen Vernunftgegenstand des wahren Religionswesens deklariert wird, damit verliert dieses Einzelne und Individuelle jeden Eigenwert, jeden Eigensinn, und das allgemeine Verständnis des Wesens *der* Religion geht heillos am Selbsterverständnis der positiven Religion vorbei. Hier mag gelten, was Oskar Bauhötter von der Kantischen und nachkantischen Religionsphilosophie gesagt hat:

«Hier wird also der empirische Eigensinn, das Selbsterverständnis der historischen Religionsformen ... umgedeutet auf den im Wesensbegriff aufgestellten Sinn aller Religion. Eine eigenartige Doppelung und Kreuzung des Sinnverständnisses ergäbe sich so ... Gesehen von dem empirischen religiösen Bewußtsein aus ist der im Wesensbegriff formulierte Sinn der Religion uneigentlich, beurteilt vom Wesensbegriff aus ist das Eigenverständnis der empirischen Religion unwesentlich. Das religiöse Phänomen wird – gegen-

über seinem Eigenverständnis – gleichsam auf einen andern Nenner gebracht²».

Ob es dann allerdings noch sinnvoll ist, das «auf einen andern Nenner gebrachte» religiöse Phänomen mit dem Prädikat «religiös» zu bedenken, das ist die andere, wohl zu verneinende Frage.

1. Die (praktische) Vernunft als Grund für die Allgemeinheit des Religiösen – Immanuel Kant

Daß Immanuel Kant in diesem Punkte keine Ausnahme der Aufklärungszeit bedeutet, das darf nicht unerwähnt bleiben. Auch für Kant ist letzten Endes das Wesen der Religion das Allgemeine, das streng auf die Vernunft bezogen ist. Wobei allerdings hier klar gesagt werden muß, daß «unter ratio, Vernunft, bei Kant nun einmal nicht das isolierte theoretische, verständige, sondern das gerade entscheidend praktisch bestimmte menschliche Vermögen zu verstehen ist. Gerade der kantische ‚Rationalismus‘ wird von den Einwänden, die man gegen den ‚Intellektualismus‘ zu erheben pflegt, nicht getroffen³».

Wenn also das Religiöse von Kant nach seiner Vernünftigkeit hin untersucht wird, wenn er in dieser aufgedeckten Vernünftigkeit religiöser Gestaltungen das Allgemeine und Wesentliche aller Religion, wenn er darin *die* Religion erkennt, dann bedeutet das, daß für Kant das Wesen der Religion im praktisch-vernünftigen Vermögen des Menschen besteht, sich in sittlicher Tat der Freiheit gegenüber der kategorischen Forderung des Ethischen zu entscheiden.

Das heißt: Die Religion «unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekt nach in irgendeinem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben⁴».

Diese strenge Bezogenheit der Religion auf die (praktische) Vernunft, die ihren Erkenntnisgehalt in der sittlichen Tat gewinnt, macht den «reinen Religionsglauben» aus, welcher Anspruch auf Allgemeingültigkeit hat. Moralische Glaubenssätze sind «mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden und a priori erkennbar⁵».

Darum gibt es für Kant, trotzdem der Titel seiner Religionsphilosophie

«Die Religionen innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» die Möglichkeit nicht ausschließt, daß es auch Religion außerhalb dieser Grenzen geben kann, letzten Endes nur eine, eben *die* natürliche und vernünftige Religion, und die Mannigfaltigkeit der religiösen Phänomene, wie sie uns die Religionsgeschichte bietet, ist dieser einen wahren Religion gegenüber völlig unwesentlich, bedeutet sie doch nichts anderes, als die durch die sinnliche (und damit eben individuelle und mithin irrelevante) Vorstellung des göttlichen Willens variierte Verschiedenheit religiöser Formen.

«Darum ist sie (d. h. die Religion) aber auch nur eine einzige, und es gibt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung, und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüter zu verschaffen, unter denen das Christentum soviel wir wissen, die schicklichste Form ist⁶.»

«Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! Gerade, als ob man auch von verschiedenen Moralens spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagenden Mittel und eben so verschiedene Religionsbücher... geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion⁷.»

Diese einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion bildet nun den Schlüssel zur Deutung und zum Verständnis der verschiedenen «Glaubensarten», der verschiedenen positiven Religionsformen und ihrer Dokumente. Daß es damit nicht zu einem wirklichen Verständnis wirklicher Religiosität kommt, daß damit der Eigensinn religiöser Vorstellungen übersehen und den positiven Religionen ein ihnen völlig fremder und inadäquater Sinn unterlegt wird, das wird nirgends klarer als durch die Art, wie Kant sich zur Frage der Bibelauslegung stellt:

Es kann sich für Kant gar nicht darum handeln, durch eine Deutung der Bibel denjenigen Sinn einer Textstelle herauszuarbeiten, welcher für den Verfasser der betreffenden Textstelle selber von Bedeutung war. Sondern es handelt sich darum, «zu einem Sinn» vorzustoßen, «der mit der allgemeinen Regel einer Vernunftsreligion zusammenstimmet⁸».

Daß das zu einer Auslegung führt, die dem Selbstverständnis des positiven Bibeltextes oftmals gänzlich fremd ist, ja es sogar vergewaltigt, dessen ist sich Kant allerdings bewußt.

«Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen erscheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt⁹.»

Aber alle diese Gewaltsamkeiten der Deutung müssen in Kauf genommen werden; denn «nur die doktrinale Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (a priori) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volkes¹⁰». Das muß sich für Kant ja auch so verhalten, denn letzten Endes sind für sein Denken alle Religionen, ganz sicher aber das Christentum, mehr oder minder deutliche Antizipationen der einen, wahren Vernunftsreligion, Erscheinungen, die alle im Keime und ihrem eigentlichen Wesen nach *die* Religion der Vernunft in sich tragen und deshalb auf diese ihre keimhafte *und* wesenhafte Vernünftigkeit hin befragt und ausgelegt und in solcher Deutungsmethode auch zweifellos richtig ausgelegt werden müssen.

All das aber, was die eine positive Religion von der anderen abhebt, all das, was eine einzelne empirische Religionsform in ihrer Einzigkeit und Einmaligkeit, kurz in ihrer individuellen Gestalt bestimmt, das alles interessiert Kant nicht, und es würde ihn auch dann nicht interessieren, wenn der aus und in einer bestimmten positiven Religion lebende Mensch ihn versichern würde, daß für ihn eben gerade dieses Einmalige, Individuelle, dieses seine Religion von allen übrigen Differenzierende das Wesentlichste seiner Religion ausmache.

Die individuelle Gestalt einer Religion kann für Kant niemals wesentlich sein, denn diese individuelle Gestalt ist begründet durch die Erfahrung. Die Erfahrung aber enthält immer ein gewisses Moment der Zufälligkeit. Dieses Moment der Zufälligkeit in der Erfahrung wiederum ist begründet durch die Gegenstands-Bezogenheit der Erfahrung.

Denn auch wenn die Grundsätze möglicher Erfahrung durchaus allgemeine, nicht empirisch, sondern a priori erkennbare Gesetze sind¹¹, so muß dazu noch die «Materie der Erfahrung» kommen, damit jene «sythetische Einheit» zustandekommt, welche die Erfahrung als eine Möglichkeit der Erkenntnis hervorbringt.¹²

Diese «Materie der Erfahrung» nun birgt das gewisse Moment an Zufälligkeit in sich – oder besser gesagt: an konkreter, individueller Einmalig-

keit in der Erfahrung. Deshalb vermag uns die Erfahrung zwar Auskunft zu geben über das, «was da sei, und wie es sei, niemals aber, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse¹³».

Soll die Religion alle Zufälligkeiten der Sinnenwelt übersteigen und wirklich «für alle Menschen und in allen Zeiten» gültig sein – und das soll die Religion Kants ja –, dann hat die Erfahrung mit dem ihr letztlich fehlenden Bewußtsein der Notwendigkeit in der Religion keinen Platz; oder sie hätte ihn nur dann, wenn sich zeigen ließe, daß es eine Erfahrung gibt, die in der «Materie der Erfahrung» bezogen ist auf einen übersinnlichen und damit der Welt intelligibler Notwendigkeit verhafteten Gegenstand¹⁴. Solches aber läßt sich niemals zeigen. Denn eine Ausweitung des Gegenstandsbegriffes über den Bereich der Sinnenwelt hinaus ist problematisch. Der Begriff eines übersinnlichen Gegenstandes fordert «die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei¹⁵». Ein solcher Begriff aber, «dessen objektive Realität... auf keine Weise erkannt werden kann¹⁶», darf innerhalb der reinen Religion keine Verwendung finden. Denn von einer Erfahrung, die auf übersinnliche Gegenstände bezogen sein will und sich deshalb als übernatürliche Erfahrung ausgibt, kann man ja nicht einmal mit Sicherheit wissen, daß es wirklich Erfahrung ist, «weil sie (als übernatürliche) auf keine Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden kann». Solche Erfahrung ist weit eher «eine Ausbeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zur Erkenntnis gehörig einen wirklichen Gegenstand haben oder bloße Träumereien sein mögen^{17 18}».

Das ganze weite und reiche Feld der Erfahrung, der religiösen Erfahrung und damit der ganze Reichtum charakteristischer, individueller religiöser Vorstellungskomplexe, die ganze Mannigfaltigkeit der Welt der positiven Religionen ist völlig irrelevant für die Bestimmung des Wesens der Religion. Denn dieses Wesen kann niemals in irgendwelchen Eigenarten und Besonderheiten irgendeiner positiven Religionsform liegen, sondern sein Kennzeichen ist im Gegenteil die Allgemeinheit und die strenge Notwendigkeit der im eigenen sittlichen Vollzuge sich bewährende Vernunft. Das wird nirgends klarer ausgedrückt als in dem folgenden Satze von Kant:

«Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit; hiervon aber ist wiederum das Merkmal ihre Notwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit. Nun hat der historische Glaube (der auf Offenbarung als Erfahrung gegründet ist) nur partikuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht, und enthält, wie

alle Erfahrungserkenntnis, nicht das Bewußtsein, daß der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein müsse, sondern nur, daß er so sei, in sich; mithin enthält er zugleich das Bewußtsein seiner Zufälligkeit. Also kann er zwar zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen, aber nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als notwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet¹⁹.»

Wenn wir uns jetzt für einen kurzen Augenblick die anfängliche Fragestellung dieses Kapitels ins Gedächtnis zurückrufen wollen, nämlich die Frage nach der Richtigkeit der These von der Allgemeinheit der Religion, so erkennen wir jetzt, daß für das Zeitalter der Aufklärung und in ihm – oder vielleicht besser gesagt: an seinen Grenzen – auch für Kant kein Zweifel an der Existenz einer allgemeingültigen Religion bestehen kann, daß also für die Aufklärung und für Kant *die* Religion eine für jeden Menschen und in jeder Zeit gültige Realität bedeutet.

Diese Allgemeinheit liegt nun keineswegs in der Empirie begründet, sondern sie wird erwiesen durch eine apriorische Wesensbestimmung des Religiösen Phänomens als Vernunftrealität. Das heißt: die Religion erhält die Kennzeichen ihrer Wahrheit, ihre Allgemeinheit und ihre Notwendigkeit aus ihrer Gleichsetzung mit dem allgemeinen Begriffe des Ethischen.

Diese Verschiebung auf eine andere Ebene, diese Reduktion des Religiösen auf das Ethische, sie bringt eine nahezu totale Vergleichgültigung des Selbstverständnisses und der Eigengesetzlichkeit sowie der Individualität positiver Religionsformen mit sich – was zweifellos zur Folge hat, daß eine positive Religionsform das ihr Wesentliche, das sie letztlich Konstituierende niemals in diesem «reinen Religionsglauben» wieder erkennen würde.

Damit aber erhebt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, dieses allgemeine Schema der Vernunftreligion noch mit dem Prädikat «religiös» zu bedenken, anstatt es als künstlichen Ersatz positiver Religion zu bezeichnen, oder es ein Adoptivkind in der Familie positiver Religionsformen zu nennen, welches in keinem eigentlichen Verwandtschaftsverhältnis zum Religiösen steht.

Wenn wir also dieser allgemeinen «Religion» das Recht, sich Religion zu nennen, abstreiten, so müssen wir gleichzeitig gestehen, daß wir damit vorläufig einmal auf einen allgemeinen und gültigen Begriff der Religion zu verzichten haben.

2. Das religiöse Apriori als Grund für die Allgemeinheit des Religiösen – Ernst Troeltsch

Mit dieser Resignation findet sich nun aber das religionsphilosophische Bemühen keineswegs ab. Es wendet sich in der Folge, im Verlaufe des 19. Jahrhunderts, immer mehr den Phänomenen positiver Religionen zu und sucht aus diesen ein ihrem eigenen Selbstverständnis adäquates «Wesen» der Religion, ein allgemein Religiöses abzuleiten. Die Eigenart des Religiösen und die Verschiedenheit seiner Gesetze von denen der theoretischen und praktischen Vernunft werden mehr und mehr ins Licht gerückt. Und dieser Eigenart soll nun eine Allgemeinheit selbständiger Art zugewiesen werden.

Der Religion oder der Frömmigkeit wird ein «ihr eigenthümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen gesichert^{19a}». Damit soll das Religiöse von seiner einseitigen Orientierung am Ethischen, von seiner Besonderheit vergleichgültigenden Subsumtion unter die praktische Vernunft erlöst, soll in seiner Eigengesetzlichkeit und damit von seinem spezifischen, alle positive Religion begründenden Apriori aus verstanden werden.

Das religiöse Apriori, das von *Schleiermacher* als das «schlechthinige Abhängigkeitsgefühl²⁰» bestimmt wird, soll nun beides ermöglichen: das Ernstnehmen der Eigenarten positiver Religionsform *und* die Behauptung der Allgemeinheit, ja auch der Notwendigkeit des Religiösen.

Dieses letztere allerdings, die Behauptung der Allgemeinheit und noch mehr die Behauptung der Notwendigkeit des Religiösen ließ sich nun nur dadurch erreichen, daß der Apologet *Schleiermacher* das von ihm entdeckte apriorische religiöse Gefühl sofort zum metaphysischen Weltprinzip erhob und sich damit einer Grenzüberschreitung schuldig machte, welche ihm u. a. die berechtigte Kritik von *Ernst Troeltsch* eintrug:

«Aber *Schleiermacher* hat dann doch seinerseits einer allzu raschen metaphysischen Ausdeutung des von ihm aufgezeigten religiösen Apriori ebenso wenig widerstanden, indem er die apriorische Beurteilung der Dinge unter dem Gesichtspunkt der absoluten Abhängigkeit von Gott nicht bloß als ein dunkles Gefühl beschrieb, sondern dieses Gefühl vermöge der in ihm angeblich stattfindenden Indifferenz von Denken und Wollen, Vernunft und Natur, zum Weltprinzip erhob und den in diesem Gefühl enthaltenen Gottesgedanken in dem Sinne seines Spinozismus, seiner Indifferenz von Gott und Natur im Absoluten, deutete^{20a}.»

Jedenfalls aber scheint es *Schleiermacher* mit dem Aufweis eines spezifisch religiösen Apriori gelungen zu sein, jenen Punkt zu bezeichnen, von dem

aus versucht werden kann, einerseits die Eigenheiten positiver Religionsformen in ihrer Relevanz für eine Bestimmung des Religiösen zu verstehen, weil es sich nun nicht mehr um ein Apriori der allgemeinen (theoretischen oder praktischen) Vernunft, sondern um ein spezifisch religiöses Apriori handelt, andererseits aber auch dem Suchen nach einem allgemeinen und notwendigen Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt religiöser Phänomene Genüge zu tun, weil jedes Apriori, also auch das religiöse, allgemeine Bedingungen wahrer Erkenntnis bieten muß. Das heißt: Schleiermachers religiöses Apriori scheint den Punkt zu markieren, an welchem sich empirische Tatsächlichkeit und notwendige Gesetzmäßigkeit, zufällig-individuelle Eigenheit und strenge Allgemeinheit, Wirklichkeit und Wahrheit des Religiösen begegnen. Es sieht tatsächlich so aus, als ob mit dem religiösen Apriori der erlösende Begriff gefunden wäre, über oder unter dem sich der empirische Religionsforscher und Religionspsychologe und der kritische Religionsphilosoph die Hand reichen können und dürfen.

Daß die Möglichkeit solch friedlicher Vereinigung, wie sie durch den Begriff eines religiösen Apriori gegeben scheint, allerdings eine sehr fragwürdige, ja eine illusionäre ist, daß damit auch das religiöse Apriori nicht zum gültigen Aufweis einer im strikten Sinne notwendiger Wahrheit gefaßten Allgemeinheit des Religiösen oder der Religion führt, das soll nun im folgenden mit einer kurzen Untersuchung der Schrift: «Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft» von Ernst Troeltsch gezeigt werden.

Wenn wir unter den mit dem Begriffe des religiösen Apriori operierenden Religionsphilosophen gerade Ernst *Troeltsch* wählen und nicht etwa den Schleiermacherschem Denken vielleicht noch näher stehenden Rudolf *Otto*, so tun wir das deshalb, weil uns in der genannten Schrift von Ernst Troeltsch das uns beschäftigende Problem, die Frage nach der Allgemeinheit, die Frage nach den Beziehungen von Allgemeinheit und Eigenheit, von Wahrheit und Wirklichkeit des Religiösen am klarsten herausgestellt scheint, und weil darin die ganze Fragwürdigkeit des Begriffes eines religiösen Apriori überhaupt in aller gewünschten Deutlichkeit hervortritt.

Ernst Troeltsch

Für Ernst Troeltsch ist das Zeitalter vorbei, da die Religionsphilosophie normativ bestimmen zu können glaubte, was Religion sei und was nicht.

Alle wissenschaftliche Beschäftigung mit den Phänomenen des Religiösen,

mithin auch alle Religionsphilosophie hat in ihrer Arbeit zu allererst einmal empirisch vorzugehen, d. h. ihren Ausgangspunkt in der Tatsächlichkeit positiver Religionsformen zu nehmen.

«Die heutige Religionswissenschaft hält sich an dasjenige, was ohne Zweifel tatsächlich vorliegt und ein Gegenstand wirklicher Erfahrung ist, an das subjektive religiöse Bewußtsein selbst²¹.»

Deshalb bedeutet «der Empirismus auf diesem Gebiete... die psychologische Analyse.» Die Aufgabe der psychologischen Analyse, welche sich in den Dienst religionswissenschaftlicher Bemühung stellt, besteht nun darin, eine spezifische Formbestimmtheit festzustellen für «diejenigen seelischen Vorgänge und Zustände, die wir als religiös bezeichnen und mit dieser Bezeichnung gegen andere deutlich abheben, gleichgültig zunächst gegen den gedanklichen Inhalt dieser Zustände, gegen die Wahrheitsfrage, gegen die tausendfach wechselnden Inhalte, die unter der Wirkung dieser Form stehen... Diese Formbestimmtheit gilt es, psychologisch festzustellen und dann das Verhältnis der Inhalte zu dieser Form gleichfalls rein psychologisch aufzuhellen²².»

Mit einer solchen, auf die Bestimmung der spezifischen Form religiöser Phänomene ausgerichteten psychologischen Analyse ist Troeltschs Forderung Genüge getan, die Religionswissenschaft hätte zuallererst die empirische Gestalt des Religiösen ins Auge zu fassen. Aber damit ist die Arbeit religionswissenschaftlichen Forschens noch lange nicht an ihr Ende gelangt.

«Fordert sie (d. h. die Religionswissenschaft) vor allem empirische Kenntnisse des Phänomens, so fordert sie das doch nur, um auf Grund dieser Kenntnis die Frage nach dem Wahrheitsgehalt beantworten zu können²³.»

D. h. die Erforschung der empirischen Welt des Religiösen hat nur propädeutische Bedeutung. Die wesentliche Frage aber, die Troeltsch zutiefst beschäftigt, ist nicht die Frage nach der Tatsächlichkeit, sondern die Frage nach der Wahrheit in der Tatsächlichkeit.

«Es handelt sich nicht bloß um gegebene Tatsachen, sondern um den Erkenntnisgehalt dieser Tatsachen.»

«Diese Frage aber wird nicht mehr der reine Empirismus beantworten können²⁴.» Der Empirismus, die psychologische Analyse «leistet für die Religionswissenschaft keinen andern Beitrag, als den der psychologischen Fixierung der Eigenart des Phänomens, seiner Umgebungen, Beziehungen und Folgen... Es ist damit also gar nichts gesagt über den Wahrheits- oder Realitätsbegriff dieser Erscheinungen²⁵.»

«Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt ist überall eine Frage nach dem

Geltenden. Die Frage nach dem Geltenden aber kann nur entschieden werden durch logische und allgemeinverbindliche begriffliche Untersuchungen. Denn das Geltende kann nicht festgestellt werden durch Häufungen tatsächlicher Erscheinungen oder durch willkürliche Festlegung und Zurechtstutung von irgend etwas Tatsächlichem, sondern nur durch den Rückgang auf allgemein gültige, dem Denken oder der Vernunft einwohnende Begriffe²⁶.»

In dieser wichtigsten den Religionswissenschaftler beschäftigenden Frage also muß eine Abwendung von der empirischen Forschung zur transzendentalen Erkenntnis geschehen. Diese Abwendung aber ist nun schon – und das bedeutet für Troeltsch eine rückwirkende und kräftige Legitimation für seine Beschäftigung mit dem Empirischen des religiösen Phänomens – gefordert durch den Vollzug einer empirisch-psychologischen Analyse des Religiösen selbst.

Wenn es die psychologische Analyse unternimmt, das religiöse Phänomen empirisch zu fixieren, wenn sie das tut mit dem Anspruch, wissenschaftlich vorzugehen und damit eben objektivierend nach einer spezifischen Formbestimmtheit aller nur möglichen Erscheinungen, die religiös genannt werden, zu suchen, dann ist «schon der Versuch der psychologischen Analyse selbst, die Phänomene zu reduzieren auf eine einheitliche Grundlage ... bereits ein Streben nach allgemeinen Begriffen und Gesetzen, das a priori voraussetzt, daß die seelischen Erscheinungen sich aus solchen einheitlichen Gesetzen des Bewußtseins müssen begreifen lassen²⁷». Diese Gesetze brauchen weder mechanische noch Naturgesetze zu sein.

«Aber es muß Bewußtseinsgesetze geben, in denen das Bewußtsein das Maß von Einheit, das ihm im Ganzen oder in einzelnen Gruppen eignet, autonom und mit dem Anspruch auf Geltung hervorbringt²⁸.»

Die empirisch-psychologische «Ausscheidung einer Gruppe eigenartiger, durch eine besondere Formbestimmtheit charakterisierter Erscheinungen enthält die Frage nach *dem Wesen und Sinn des Allgemeinen* (von mir ausgezeichnet), das in diesem rein Tatsächlichen enthalten ist²⁹». Das heißt: auch die rein empirische Methode psychologischer Analyse geht, insofern sie den Gesetzen wissenschaftlichen Denkens gehorcht, auf ein Allgemeines, das im Erkenntnisakt aller Besonderheit empirischer Tatsächlichkeit zu Grunde liegen muß. Dieses Allgemeine in seiner gültigen Notwendigkeit zu finden, das aber liegt nun nicht im Bereiche der Möglichkeiten empirischer Psychologie, das ist einer streng rationalen Betrachtungsweise vorbehalten, einem «formalen, erfahrungsimmanenten Rationalismus, der überall in der elementaren Erfahrung selbst schon das Walten des logischen Apriori konstatiert und nur

verlangt, daß dieser überall von der Erfahrung selbst schon angespinnene Rationalismus sich aus ihr heraus mit Klarheit und Konsequenz erfasse und sie von sich aus zu einer rationell geordneten Wirklichkeit umforme, indem erst die gesetzliche Formung und Verknüpfung uns etwas als gesicherte Wirklichkeit gegen den psychologischen Schein sicher zu stellen erlaubt³⁰.

«Dieser formale Rationalismus schließt von Hause aus die ernsteste Beachtung des rein Tatsächlichen und Psychologischen, und das heißt des Irrationalen, ein, aber er holt aus diesem Tatsächlichen und Irrationalen das Rationale heraus, um auf die so gewonnene rationale Gesetzes- und Verknüpfungsbegriffe diejenige Anerkennung des Wirklichen und Geltenden zu begründen, die für menschliches Denken, soweit das Denken als logisches Vermögen reicht, allein möglich ist³¹.»

In dieser Art sieht Troeltsch die Möglichkeit einer friedlichen Synthese von Wahrheit und Wirklichkeit, von Allgemeinheit und Eigenheit des Religiösen. Allgemeinheit und Notwendigkeit und Wahrheit, sie liegen begründet im Rationalen, das in jeder religiösen Erfahrung drin steckt und als Rationales bestimmten notwendigen und apriorischen Gesetzen unterstellt ist. Auch so mag man kaum je zu einer absolut gesicherten Erkenntnis des Wahrheitsgehaltes der Religion vorstoßen. «Aber, was innerhalb der grenzenlosen Mannigfaltigkeit der empirisch-psychologischen religiösen Erscheinungen als das Geltende bewiesen werden kann, das stammt aus dem apriorischen Rationalismus, der das in der Religion waltende und sie produzierende Vernunftsgesetz aufdeckt. Auch hier bleibt der eigentliche Gegenstand stets die unberechenbare Produktivität, das Irrational-Konkrete und Lebendige des Lebens selbst, aber dieses Leben kann und muß reguliert, auf sein Grundgesetz und seinen Zusammenhang im System der Vernunftgesetze zurückgeführt werden, wenn das Notwendige an diesem Gegenstand gegen Verwilderung und Verworrenheit, gegen Einseitigkeit und Verkümmern, gegen Unsicherheit und Erschütterung geltend gemacht werden soll. Auch hier ist Schein und Wahrheit immer zu scheiden durch Reduktion auf ein allgemeines Gesetz, aber ohne daß darum das Gesetz an Stelle der lebendigen Wirklichkeit träte. Es ist in ihr und wirkt aus ihr heraus gegen Schein und Verwirrung³².»

Das Wesentliche der «Religion» liegt also für Troeltsch nicht wie für Kant in deren von aller einmalig-individuell-positiven Gestaltung ideal gesonderten Allgemeinheit und Notwendigkeit, sondern in einer Allgemeinheit und Notwendigkeit, die sich nie gänzlich vom Zufällig-Irrationalen trennen läßt.

«Die völlige Scheidung des bloß Psychologisch-Tatsächlichen und des Logisch-Notwendigen wird nie vollständig gelingen, sondern immer Zweifel

offenlassen.» Sie ist «eine unendliche, in immer neuem Anlauf zu vollziehende und immer nur annähernd lösbare Aufgabe³³».

«Die von dem Denken zu gewinnende eigentliche und rationale Wirklichkeit ist immer zusammen mit der uneigentlichen psychologischen, d. h. den Schein und Irrtum enthaltenden Wirklichkeit. Das alles aber bedeutet, daß der Rationalismus der Erkenntnistheorie nur ein bedingter sein kann, teils wegen der immer sich korrigierenden und bereichernden Befruchtung durch das natrhwüchsige und naive Denken, teils wegen der nie völlig sicher auszumerkenden Beimengung des Scheins und Irrtums³⁴.»

Nur im Ineinander von Psychologisch-Tatsächlichem und Allgemein-Notwendigem kann das Allgemein-Notwendige als die «eigentliche und rationale Wirklichkeit», als die Wahrheit des Religiösen erfaßt werden, indem es gegen das Psychologisch-Tatsächliche ankämpft, es aber nie ersetzt.

Die Möglichkeit, an solchem Ineinander festzuhalten und doch nicht bei einem vollendeten Illusionismus oder einem religiösen Agnostizismus zu enden, diese Möglichkeit zu einer wirklichkeits- und wahrheitsbezogenen religiösen Erkenntnistheorie sieht Troeltsch im Begriffe des religiösen Apriori gegeben.

In Anlehnung an und in kritischer Distanz von Kant wird dieses religiöse Apriori bestimmt. Dabei geht Troeltsch zunächst in Einigkeit mit Kant davon aus, daß die Religion eine bestimmte Stellung habe in der «Ökonomie des Bewußtseins, das seinen Zusammenschluß und seine Beziehung auf eine objektive Weltvernunft erst durch sie (die Religion) erfährt³⁵».

«Das Religion-Haben gehört also zum Apriori der Vernunft³⁶.» Wenn nun aber – wie bei Kant, die Religion auf dieses Apriori der (praktischen) Vernunft reduziert und mit ihm gleichgesetzt wird, dann wird die empirische Tatsächlichkeit völlig vergleichgültigt, und der Blick geht am eigentlich Religiösen vorbei.

Eine solche Abstraktion «darf daher nie und nimmer selbst für die eigentliche Religion gehalten werden. Sie ist nur das rationale Apriori der psychischen Erscheinungen, aber nicht die Ersetzung der Erscheinungen durch die von Trübung freie Wahrheit³⁷.»

Das ist es, was Kant in seiner Religionsphilosophie übersehen hat: «Es ist stets aufgefallen, daß das Apriori der praktischen Vernunft von Kant ganz anders behandelt wird, als das der theoretischen. Bei dem letzteren ist der Grundgedanke der erfahrungsimmanenten Synthese von Rationalismus und Empirismus festgehalten und ist das Apriori der reinen Anschauungsformen und der reinen Kategorien nichts ohne den Inhalt der konkreten Wirklichkeit,

der in ihr gestaltet wird... Bei dem praktischen Apriori dagegen hat Kant zwar den formalen Charakter des ethischen, ästhetischen und religiösen Gesetzes streng betont, aber darüber dann doch die psychische Wirklichkeit ganz aus den Augen verloren. Sie erscheinen nicht als leere Formen, die erst in der Füllung mit den konkreten ethischen Aufgaben, künstlerischen Schöpfungen und religiösen Zuständen zu ihrer Wirklichkeit gelangen, sondern wie abstrakte Vernunftwahrheiten, die an Stelle der Verworrenheiten des gewöhnlichen Bewußtseins zu treten haben³⁸.»

Gegenüber diesem «Rückfall Kants in den abstrakten, analytischen Begriffs-Rationalismus» möchte Troeltsch sein religiöses Apriori streng und rein formal verstanden wissen. Es hat sich in Wirklichkeit «stets auf die psychische Inhaltlichkeit zu beziehen..., um dieser Inhaltlichkeit den festen Kern des Realen und das Prinzip der kritischen Selbstregulierung zu geben».

Die Religion ist damit niemals zu reduzieren «auf den Vernunftglauben an eine sittliche Weltordnung, und allen vermeintlichen Religionen anderer Art einfach entgegenzustellen, sondern das religiöse Apriori soll nur dazu dienen, das Notwendigkeitselement in der empirischen Erscheinung, aber ohne Abstreifung dieser Anschauung überhaupt, festzustellen und von diesem Element aus Verworrenheiten und Einseitigkeiten der psychischen Lage zu berechtigen, ohne sie selbst zu beseitigen³⁹».

Dadurch kommt das Irrationale «in der Form des Einmaligen, Tatsächlichen und Individuellen» zur Geltung. Kant hat ihm nicht genügend Platz eingeräumt, «und er hat insbesondere in seiner abstrakten Religionsphilosophie ihm keinen Raum gelassen⁴⁰».

Dieser Raum soll ihm nun durch Troeltschs Theorie von der Aktualisierung des religiösen Apriori wieder eröffnet werden. Die Aktualisierung des religiösen Apriori bedeutet nämlich nichts Geringeres als «die Hervorbringung der wirklichen Religion im Zusammentritt des rationalen Gesetzes und der konkreten, individuellen psychischen Tatsächlichkeit⁴¹». Dieser Zusammentritt «des Apriorisch-Rationalen-Allgemeinen mit dem Tatsächlich-Irrationalen-Einmaligen» aber bleibt als «Grundproblem aller Erkenntnis» ein Geheimnis, «das immer nur betätigt und nie begriffen wird, das aber in seiner Betätigung und in der Ausscheidung des Irrtums sich als Äußerung der allgemeinen, sein-sollenden, allein Wahrheit und Wirklichkeit stiftenden kosmischen Vernunft empfindet⁴²».

Im Hinweis auf die kosmische Weltvernunft hat Troeltsch den Begriff gefunden, in dem «Allgemein-Notwendig-Rationales und Tatsächlich-Individuell-Gegebenes eine unbegreifliche Einheit hat».

Nicht in seiner Reduktion auf einen ihm innewohnenden apriorisch-notwendigen Erkenntnisgehalt erhält das Religiöse bei Troeltsch das Kennzeichen seiner Allgemeinheit, sondern indem es sich als ein Aspekt der «doppelseitigen Wirklichkeit» – der andere wäre eben das Rational-Notwendig-Gesetzliche – auf die solche Wirklichkeit erst begründende und «schaffende Urkraft», eben auf die kosmische Weltvernunft bezieht. Sie ist «der Inbegriff des Wirklichen und des Sein-Sollenden⁴³». Erst die Relation zu dieser letzten, schöpferischen Einheit verbürgt die Allgemeinheit und Notwendigkeit, den Wahrheits- und Erkenntnisgehalt des Religiösen. Aber diese Relation des Religiösen besteht nun für Troeltsch mit aller Bestimmtheit. Sie ist gesichert und gegeben aus dem Wesen des religiösen Apriori heraus. Und darum muß dem Religiösen, allem Religiösem, aller Religion, aller religiösen Erfahrung, wenn immer nur in ihr ein Zusammentritt von Apriorisch-Rationalem-Allgemeinem mit dem Tatsächlich-Irrationalen-Einmaligen in der Aktualisierung des religiösen Apriori stattfindet, eine Bezogenheit auf die kosmische Weltvernunft und damit eine notwendige Allgemeinheit zugebilligt werden.

Wenn Troeltsch damit nun auch nicht mehr von sich sagen kann, er hätte das Wesen der Religion, oder er hätte *die* Religion aufgewiesen, so geht doch seine Behauptung dahin, auf Grund des religiösen Apriori einen notwendigen Wahrheitsgehalt innerhalb aller tatsächlichen Phänomene des Religiösen gefunden zu haben, der diesen Phänomenen eine Allgemeinheit verleiht, die viel ernsthafter und viel umfassender noch ist als jene rein empirische Formbestimmtheit gewisser psychischer Zuständlichkeiten, die gemeinhin religiös genannt werden, wie sie die psychologische Analyse eines William James aufzeigte.

So glaubt denn Troeltsch «die geheimnisvolle Pforte geöffnet, nach welcher alle Religionsphilosophie mit heißem Eifer sucht oder die sie mit eben so heißem Eifer schließt, die Pforte der Einwirkung des Göttlichen auf den menschlichen Geist, vermöge deren die religiöse Wahrheit göttliches Geschenk und menschliche Hervorbringung zugleich ist⁴⁴».

Woher nun allerdings «dasjenige kommt, das uns in der Einheit der notwendigen Idee eines Göttlichen und einer tatsächlichen Wirkung und Offenbarung entgegentritt», das vermag Troeltsch nicht zu sagen, das bleibt im letzten Grunde Geheimnis⁴⁵.

Jedenfalls aber «bleibt zu Recht bestehen der grundlegende Glaube aller Religion, Offenbarung und Erleuchtung durch die Gegenwart des göttlichen Lebens in der Seele zu sein und aus verborgenen Gründen des unbewußten Lebens hervorzuwachsen, wo es zusammenhängt mit der Weltvernunft, und

aus denen heraus die Gottheit sich im aktuellen religiösen Vorgang offenbart⁴⁶».

Vor diesem Grundlegenden und Allgemeinen aller Religion verliert das Selbstverständnis und der Selbstanspruch einer einzelnen positiven Religionsform seine wesentliche Bedeutung. Denn gegenüber dem einen, großen Wahrheitsgehalt des Religiösen überhaupt gibt es niemals die Möglichkeit, «daß die Wahrheit der einen Religion die der andern ausschließen müßte, weil es in Wahrheit sich nur um stärkere oder schwächere, engere oder umfassendere, persönlichere oder unpersönlichere Erschließung des Göttlichen handelt⁴⁷».

Die Frage nach dem Verhältnis von Speziellem und Generellem, von Eigenheit und Allgemeinheit des Religiösen, welche schon im Titel der uns beschäftigenden Schrift angedeutet ist – Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft – diese Frage, die zugleich auch die Frage nach der Wahrheit religiöser Erfahrung ist, erhält also bei Troeltsch ihre Lösung durch einen Regreß auf eine geheimnisvolle, hintergründige Größe, auf die «kosmische Vernunft».

Da nun aber ein solcher Rückgang auf den Begriff einer göttlichen Weltvernunft im Rahmen sowohl psychologisch-empirischen als auch erkenntnistheoretischen Denkens äußerst problematisch ist, haftet dem religionsphilosophischen Lösungsversuch von Troeltsch eine empfindliche Schwäche an, eine Schwäche, die nun allerdings nicht erst am Ende der genannten Schrift spürbar wird, sondern sich schon in deren Ansatzpunkt manifestiert.

Dieser Ansatzpunkt ist für Troeltsch zweifellos im Begriffe des religiösen Apriori gegeben:

Genau so wie bei Kant das Apriori der theoretischen Vernunft dazu da ist, um Wissenschaft als ein wahrheitserkennendes und mithin sinnvolles Unternehmen zu begründen, so soll bei Troeltsch das religiöse Apriori auf die Frage nach dem allgemeinen Wahrheitsgehalt aller Religion antworten, aus welchem allein das Religiöse sich als ein sinnvolles Phänomen zu konstituieren vermag⁴⁸.

Ein Apriori, das zu solch beweisendem Unterfangen dienen soll – und wozu sonst sollte es überhaupt nützlich sein? – muß streng formal gefaßt sein, darf keinerlei inhaltliche Bezüge in seinem Begriffe dulden.

Während nun Kants Apriori der theoretischen Vernunft dieser Bedingung strenger Formalität genügt, indem es nichts in sich schließt als die Formen von Zeit und Raum sowie die Kategorien, sprengt nach unserem Urteil das religiöse Apriori von Troeltsch in erheblichem Maße die rein formale Fassung.

Troeltsch würde zwar mit aller Wahrscheinlichkeit gegen diese Behaup-

tung energisch protestieren. Er hat sich zweifellos sehr darum bemüht, seinem religiösen Apriori eine wirklich formale und von allen inhaltlichen Bezügen freie Fassung zu verleihen.⁴⁹ Das zeigt schon seine von uns bereits einmal zitierte scharfe Kritik an Schleiermachers metaphysischer Ausdeutung und Beinhaltung des von ihm aufgewiesenen Apriori

«Eine wirkliche Erkenntnistheorie der Religion wird sich weit unabhängiger von allen metaphysischen Voraussetzungen und Folgerungen halten müssen, und sich das Wesen des religiösen Apriori aus einer völlig unbefangenen psychologischen Analyse zeigen lassen müssen⁵⁰.»

Das ist ein durchaus ernst zu nehmendes Programm, das sich sehr wohl zu einer formalen Fassung des religiösen Apriori verwenden ließe.

Aber bei der Durchführung dieses Programmes ist es Troeltsch nicht gelungen, alle materialen Bezüge von seiner Bestimmung des religiösen Apriori fernzuhalten. Denn Troeltsch hat weitgehend das Resultat der religionspsychologischen Analyse von William James übernommen, dessen Unbefangenheit er nun doch zu wenig bezweifelt und überprüft hat.

Für James ist «das Charakteristische der religiösen Zuständlichkeiten die Empfindung einer Gegenwart des ‚Göttlichen‘, das man zwar durch andere Ausdrücke umschreiben kann, das aber dabei doch immer das spezifische Göttliche bleibt mit den entgegengesetzten Gefühlswirkungen feierlicher Abstandsempfindung und enthusiastischer Erhebung⁵¹.»

In diesem, von James aufgezeigten Charakteristikum des Religiösen liegt nun für Troeltsch gleichzeitig auch die Charakteristik des religiösen Apriori:

«Die Religion als die besondere Kategorie oder Form psychischer Zuständlichkeiten, die sich aus der mehr oder minder dunklen Präsenz des Göttlichen in der Seele ergibt, die Gegenwarts- und Wirklichkeitsempfindung auf Übermenschliches oder Unendliches», das ist der prinzipiell richtige, im einzelnen allerdings in mancher Hinsicht noch weiter zu klärende Ausgangspunkt für die Analyse des religiösen Apriori⁵².

Indem nun aber Troeltsch das religiöse Apriori als «Präsenzgefühl des Göttlichen» bestimmt, widerspricht er mit Notwendigkeit den Bedingungen streng formaler Fassung des religiösen Apriori.

Wir wollen hier ganz von der Frage absehen, wie, mit welcher Legitimation und mit welcher Methode denn eine «völlig unbefangene psychologische Analyse» zur Realität eines Göttlichen vorstößt, das doch gerade, wenn es trotz aller Möglichkeit, auch anders genannt zu werden, «immer das spezifische Göttliche bleibt», als ein Übersinnliches und Übermenschliches aller empirisch-psychologischen Forschung unerreichbar sein müßte.

Wir wollen uns darauf beschränken, jetzt zu fragen, was denn mit diesem «Göttlichen» gemeint ist. Bedeutet es eine reine Formbestimmtheit, die auf die verschiedensten Gegenstände, auf Dinge und Menschen, angewendet werden kann? Oder ist es aus dem Begriffe «Gott» oder «Gottheit» abgeleitet und darum nur immer in strenger Bezogenheit auf diesen Oberbegriff zu verstehen?

Es muß im Falle von Troeltsch das Zweite sein. Denn als das «spezifische Göttliche» – wie es Troeltsch mit seinen eigenen Worten nennt – muß es sich notwendigerweise nur immer auf eine, besondere, eben spezifische und materiale Realität beziehen, nämlich auf «Gott» oder die «Gottheit».

Damit aber ist das «Göttliche» kein rein Formales mehr. Denn als solches müßte es sich auf die verschiedensten Gegenstände beziehen lassen und in diesen verschiedensten Bezügen immer noch in seiner Form erkennbar sein.

Das aber ist für das «Göttliche» und für das «spezifische Göttliche» schlechterdings unmöglich. Anders als in der einen, ihm als dem spezifischen Göttlichen zukommenden Bezogenheit ist es keinesfalls mehr als das, was es ist, eben als das spezifische Göttliche wiederzuerkennen.

Wir müssen also dabei bleiben: Indem Troeltsch das «Göttliche» zur Bestimmung seines religiösen Apriori beizieht, verbaut er sich entschieden die Möglichkeit, es rein formal zu bestimmen.

Sobald das religiöse Apriori aber eine materiale Fassung erfährt, verliert es seine Beweiskraft, und seiner Aufgabe, die Frage nach dem allgemeinen und notwendigen Wahrheitsgehalt des Religiösen zu beantworten, und mithin die Religion als ein sinnvolles Phänomen zu begründen, dieser Aufgabe wird es nicht mehr gerecht.

Daß übrigens ein material gefaßtes religiöses Apriori auch dazu führen muß, gewisse Phänomene positiver Religion als im eigentlichen Sinne nicht mehr religiös, d. h. als nicht mit dem Wesen des religiösen Apriori vereinbar zu deklarieren und damit einen bestimmten Teil religiöser Wirklichkeit zu vergewaltigen, das zeigt sich auch bei Ernst Troeltsch:

Die Aktualisierung seines religiösen Apriori zeitigt einen ganz bestimmten Typus religiöser Wirklichkeit, nämlich den mystischen.

«Ohne diesen Mystizismus gibt es die wirkliche Religion nicht.» Ja, es ist zu sagen, daß «in den mystischen Erlebnissen der eigentliche Pulsschlag der Religion schlägt. Eine Religion ohne sie ist nur Vorstufe oder Nachhall der eigentlichen und wirklichen Religion^{52a}.» Das heißt: Das material bestimmte religiöse Apriori von Troeltsch aktualisiert sich in einer ganz spezifischen Weise, die alle andern als uneigentlich religiöse ausschließt.

Wenn wir nun das Fazit aus dem religionsphilosophischen Lösungsversuch von Ernst Troeltsch ziehen wollen, dann müssen wir feststellen, daß seine Erklärung des Religiösen anhand der Theorie der Aktualisierung eines religiösen Apriori nicht befriedigen kann – so wenig wie die Reduktion des Religiösen auf die praktisch-ethische Vernunft bei Kant.

Während Kant dank seiner Vergleichsgültigung des Selbstverständnisses positiver Religionsformen zu einer strengen Allgemeinheit des von ihm als Religion aufgewiesenen Phänomens gelangte, fehlt dem Versuche von Ernst Troeltsch, unter Wahrung der Eigenheit und Eigengesetzlichkeit positiver Religionsformen in diesen einen allgemeinen Wahrheitsgehalt aufzuzeigen, die Stringenz des Beweises.

Wir könnten an dieser Stelle, wo unser Weg unvermittelt in eine Sackgasse gerät, nach anderen religionsphilosophischen Lösungsversuchen Ausschau halten. Wir könnten die Gedanken etwa der Romantik oder diejenigen von Rudolf Otto oder noch andere beiziehen. Wir tun das aber nicht, weil wir überzeugt sind, daß wir damit vielleicht zwar noch viele neue und interessante Einzelheiten philosophischer Bearbeitung des religiösen Problems aufdecken, prinzipiell aber nichts am Resultat unserer bisherigen Untersuchung ändern könnten.

Und dieses Resultat ist äußerst bescheiden. Es bringt uns zum Bewußtsein, daß wir niemals beides haben können, einen allgemeinen Wahrheitsgehalt des Religiösen *und* die ernsthafte Beobachtung der Eigenheit positiven religiösen Selbstverständnisses. Entweder man umgeht die Eigengesetzlichkeiten positiver Religionsformen – wie das die Aufklärung und mit ihr Kant getan hat – und beweist dann die Allgemeinheit *der* Religion, was dann allerdings eigentlich auf den Beweis der Allgemeinheit eines andern als des religiösen Phänomens herauskommt; oder man verzichtet wie Troeltsch auf die Ersetzung tatsächlich-individueller Religionsformen durch ein allgemeines Wesen der Religion, nimmt diese tatsächlich-individuellen Religionsformen ernst und kann dann allerdings nicht mehr zu einer stringenten Begründung einer Allgemeinheit und eines notwendigen Wahrheitsgehaltes des Religiösen vorstoßen, weil man sich in solchem Versuche eines nie rein formal zu halten- den und darum nicht beweiskräftigen religiösen Apriori bedienen muß.

3. Versuch einer rein formalen Bestimmung des Religiösen

Aus dieser wenig aussichtsreichen Situation religionsphilosophischer Bemühung kann nur eine Betrachtungsweise des Religiösen führen, die nicht zum vornherein das Allgemeine mit dem Wesentlichen verbindet und das Generelle mit dem Essentiellen in eins setzt, eine Betrachtungsweise, die also nicht gleichzeitig damit, daß sie nach einer allgemeinen Bestimmung des Religiösen fragt, auch die Frage nach seinem allgemeinen und notwendigen Wahrheitsgehalt gestellt sieht.

Das heißt: Es muß sich um eine Betrachtungsweise handeln, welche sich prinzipiell an eine rein formale Bestimmung gewisser Phänomene hält, die man religiös zu nennen pflegt, ohne daß sie im Blick auf deren möglichen Erkenntnisgehalt eine allenfalls gefundene allgemeine Formbestimmtheit des Religiösen im Sinne eines allgemeine Wahrheit begründenden Apriori faßt.

Einem Versuche solcher Betrachtungsweise ist namentlich der erste Teil dieser Schrift gewidmet. Es liegt also an den Grundvoraussetzungen dieser Arbeit, wenn sie sich am Anfang zunächst von allem Fragen nach der Wahrheit religiöser Erfahrung zurückhält und die Wahrheitsfrage erst am Ende, gleichsam also von der solcher Betrachtungsweise letztlich gesetzten Grenze her stellt.

Wir fragen also nicht nach einem Wesen der Religion, nicht nach ihrer wahren Allgemeinheit noch nach ihrer allgemeinen Wahrheit; wir fragen nicht nach *der* Religion. Sondern wir suchen zunächst einmal eine allgemeine Formbestimmtheit religiöser Phänomene, eine Formbestimmtheit aber, deren allgemeine Anwendbarkeit nichts über die Wahrheit aussagen soll.

Wir gehen damit ganz ähnlich vor wie Oskar Bauhofer, der in seiner Schrift über «Das Metareligiöse» energisch «die Konstruktion eines Wesensbegriffes der Religion ablehnt». Das konstitutive Moment aller Religion liegt also für Bauhofer nicht in einem Wesen oder in einer allen religiösen Phänomenen zugrunde liegenden allgemeinen Religion, sondern in dem, was er «die religiöse Grundattitüde» nennen will⁵³.

Gerade darum, weil Bauhofer diese religiöse Grundattitüde «als rein formale Bestimmung», als *conditio sine qua non* des Religiösen, als abgrenzende Nominaldefinition faßt und sich also um die selbe Formbestimmung religiöser Phänomene bemüht, die wir selber auch suchen, lohnt es sich, der Untersuchung Bauhofers über den Begriff der religiösen Grundattitüde noch ein kurzes Stück weit zu folgen. «Das durchgehende, vielmehr das einzige durchgehende Merkmal» der religiösen Grundattitüde ist das, daß «alle Religion... ihrer Intention nach dual, zweisam, dialogisch» ist⁵⁴.

«Jede Religion setzt neben den Menschen das göttliche Du, sei es auch nur ein Fetisch, sei es ‚Unser Vater im Himmel‘. Mit dieser polaren Dualität: Ich–Über-Ich; Kreatur–Schöpfer... manifestiert sich Religion als Religion. Voraussetzung ist, daß diese Dualität irgendwie bewußt ist; daß sie irgendwie gedacht, vorgestellt (geglaubt, geahnt, bezweifelt) ist⁵⁵.»

Wertvoll und durchaus richtig scheint uns an dieser Bauhoferschen Formbestimmung des Religiösen der Hinweis auf die konstitutive Bedeutung des Dialogischen, des Dualitäts-Erlebnisses.

Damit allerdings, daß Bauhofer diese Dualität etwas vorschnell als eine solche von endlichem Ich und *göttlichem* Du faßt, sprengt er – ähnlich wie Troeltsch und mit ihm noch viele andere – den Rahmen streng formaler Bestimmung des Religiösen in einer Weise, wie wir sie nicht übernehmen können.

Wir müssen uns darauf beschränken, als das die allgemeine Form der religiösen Phänomene bestimmende und also religiöse Erfahrung zur qualifiziert religiösen konstituierende Moment das Erlebnis, das Bewußtwerden einer Dualität zu fassen, bei der über Endlichkeit und Unendlichkeit der beiden Pole, bei der insbesondere über die Göttlichkeit des einen Pols dieser Dualität nichts ausgemacht sein darf.

Ja, wir müssen uns sogar die Frage gefallen lassen, ob denn diese Dualität eine echte sei, ob nicht das das Religiöse bestimmende Dialogische ein reines Selbstgespräch des Menschen mit sich selber bedeute, kurz, wir dürfen auf keinen Fall der Frage aus dem Wege gehen, ob nicht die Dualität, deren Erlebnis und Erfahrung wir als für die Formbestimmung qualifiziert religiöser Erfahrung wirklich konstitutiv erkannten, illusionär sei.

Diese Frage finden wir in prägnantester Weise gestellt durch Sigmund Freud und seine Theorie von der Religion als einer tragischen Illusion der Menschheitsgeschichte.

a) Der Einwurf von seiten der Psychologie – Sigmund Freud

Wenn Sigmund Freud⁵⁶ in seiner Schrift «Die Zukunft einer Illusion⁵⁷» zu dem Resultat kommt, daß die Religion in irgendeiner Form ein reines Durchgangsstadium der gesamt menschlichen Entwicklung zu einer religionsfreien, nur von der Vernunft regierten Kulturstufe sei⁵⁸ – vergleichbar oder sogar identisch mit einer infantilen Zwangsneurose, die im Wachstum des Kindes spontan überwunden wird⁵⁹ –, so geht dieses Resultat keineswegs über

das hinaus, was auch schon andere, etwa Feuerbach oder Engels von der Religion gesagt haben. Auch die Behauptung, daß der triebliche Wunsch in seiner Unbefriedigtheit – oder wie es bei Freud heißen würde: in seiner Verdrängtheit – des Pudels Kern, der Realgrund des Religiösen sei, auch diese Behauptung bietet im Grunde genommen nichts Neues⁶⁰.

Freuds Bedeutung für unser Problem liegt nicht in seinen religionsphilosophischen Resultaten, sie liegt vielmehr in der Behandlung dessen, worauf er das Religiöse reduziert, nämlich in der Behandlung des ganzen Mechanismus des menschlichen Trieblebens. Hier, im Triebleben, das vor allem und weithin durch einen, den Sexualtrieb dominiert wird, hier findet Freud den bekannten Wert, auf den sich die Unbekannte «Religion» reduzieren, und womit sie sich auch präzisieren und genauer fassen läßt.

Eine Eigenwertigkeit des Religiösen gibt es damit prinzipiell nicht. Das Religiöse ist die allerdings schöne und äußerst machtvolle Verkleidung verdrängter und abgelenkter sexueller Triebwünsche. Ein wirklich reales Gegenüber religiöser Erfahrung kann es gar nicht geben. Ein solches Gegenüber ist eine Illusion – und «für die Illusion bleibt charakteristisch die Ableitung aus menschlichen Wünschen⁶¹». Wer das durchschaut, der hat die Möglichkeit, desillusioniert alle eventuell noch bei ihm auftauchenden religiösen Gefühle oder Erfahrungen als Bereicherung der Kenntnis seines eigenen Trieblebens zu beobachten.

Aber man muß das durchschauen. Man muß sich dessen bewußt werden. Und das ist nun etwas, was einem Freud nicht so leicht macht.

Denn nach seiner Theorie über das Religiöse liegen diejenigen Wunschkomplexe, die in ihrer Verdrängtheit zu religiösen Vorstellungen führen, unter der Grenze des Bewußtseins. Gerade die für das Zustandekommen religiöser Ideen nach Freud so entscheidend wichtigen Inzestwünsche fristen ihr Dasein im Dunkeln und Vergessenen; gerade sie würden ja ihre Zuflucht nicht im sogenannt Religiösen suchen, wären sie nicht aus dem Bewußtsein verdrängt, hätten sie im hellen Bewußtsein zu leben und nicht ihre merkwürdige Rolle im Un- oder Unterbewußten⁶² zu spielen.

Um also das Religiöse in seiner ganzen verkappten Nichtigkeit, Irrelevanz und Irrealität zu verstehen, um also jenen versteckten Nährboden aller religiösen Vorstellung und Pseudoerfahrung aufzufinden, hat der Forscher die Grenze zwischen Bewußtsein und Unbewußtem zu überschreiten, hat – um einen von Jung gerne benutzten Ausdruck aus Faust II zu gebrauchen – ins «Reich der Mütter» hinabzusteigen.

Mit dem Ausdruck «Reich der Mütter» ist auch schon das Kennwort ge-

geben für das, was man jenseits der Grenze, unterschwellig als Projektionsgrund für das Religiöse antreffen wird :

Nämlich Mutter und Vater und mit ihnen alle jene durch Inzestwunsch und Inzestverbot gegebenen Konfliktmöglichkeiten, welche in ihrer Bedeutung für das Entstehen des Religiösen im einzelnen zu erklären hier nicht angezeigt ist.

Das alles heißt nun aber für uns und unsere Fragestellung sehr viel. Denn wenn wir das Dialogische eines Dualitäts-Erlebnisses als formbestimmend für das religiöse Phänomen erkannten, so müßten wir jetzt – wenn wir Freud folgen könnten – bekennen, daß dieses Dialogische nichts anderes sei als ein Selbstgespräch, und daß das Erlebnis der Dualität ein Erlebnis unechter, nicht eigentlich realer, sondern auf einen Komplex zurückzuführender und damit neurotisch-krankhafter Pseudodualität sei. In der religiösen Erfahrung liegt ja nach Freud kein duales Geschehen vor ; es geschieht keine Handlung, nichts zwischen den zwei Polen, weil es sich ja gar nicht um zwei echte Pole einer echten Dualität handelt, indem der eine, unbewußte eigentlich nur der krankhafte Appendix des ersten, bewußten ist, den es im psychoanalytischen Heilverfahren möglichst schnell wegzuoperieren gilt⁶³.

Dieses etwas betrübliche Resultat findet seine Erklärung, wenn wir uns den Ausgangspunkt des Freudschen Denkens über das Religiöse vor Augen führen :

Freud geht aus von der Psychopathologie und kommt dann erst zur Psychologie. Ausgangspunkt ist also die Psychologie des Kranken, von der aus eine Psychologie des Gesunden gesucht, aber nie in befriedigendem Maße gefunden wird.

Das ist es auch, was C. G. Jung seinem Lehrer Freud vorwirft, was er ihm gerade und zu Recht in Dingen der Religionspsychologie vorwirft, wenn er in seinem Buche «Seelenprobleme der Gegenwart» schreibt :

«Ich kann beiden Schulen (gemeint sind diejenigen von Freud und Adler) den Vorwurf nicht ersparen, daß sie den Menschen zuviel aus der pathologischen Ecke und aus seinen Defekten erklären. Ein überzeugendes Beispiel hiefür ist Freuds Unvermögen, das religiöse Erleben zu verstehen⁶⁴.»

Damit hängt nun eine weitere Schwierigkeit im Ausgangspunkt zusammen, eine Schwierigkeit, der schon Wundt in seiner Völkerpsychologie aus dem Wege zu gehen versuchte :

Freud geht nämlich aus von der Individualpsychologie. Aus dem Seelenleben des Einzelnen und seinen Möglichkeiten und Verwirrungen heraus will er das Religiöse erklären. Wer aber von der Individualpsychologie ausgeht und

die Probleme des Religiösen ausschließlich unter der Kategorie des Einzelnen durchdenkt, der muß notwendigerweise zu dem Resultat Freuds kommen, daß die das Religiöse formbestimmende Dualität und mit ihr alle Religion überhaupt nichts anderes sei als eine letzten Endes pathologische Illusion.

Der psychiatrische Analytiker sieht eben vor allem oder sogar ausschließlich jene verdrängten Triebkomplexe, welche in einem depotenzierten Bewußtsein oder im Vor-Bewußtsein einen Krankheitsherd bilden. Das Unbewußte ist für ihn nur quantitativ und graduell vom Bewußtsein verschieden und bedeutet deshalb keine selbständige und eigengesetzliche Größe, welche der anderen, dem Bewußtsein, als Gegenpol gegenüberstehen könnte.

Damit kommt es nicht zu einer scharfen Grenzziehung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem; und es ist gänzlich unmöglich, das Dualitäts-Erlebnis, welches das Religiöse in seiner Form konstituiert, als Erlebnis einer realen Dualität zu verstehen.

Je schwächer das Unbewußte vom Bewußtsein und somit Individuellen und Persönlichen abgegrenzt ist, desto entschiedener hat man in der bloßen Individualpsychologie und vor allem in der Individual-Psychopathologie und damit in einer Betrachtungsweise zu verharren, die kollektiv-psychologischen Phänomenen, wie sie etwa Religion oder Sprache darstellen, nicht gewachsen ist.

An dieser Stelle darf der Objektivität und Gerechtigkeit zuliebe eine ergänzende Bemerkung nicht unterlassen bleiben:

Wo sich Freud mit seinen individuellen Patienten und ihren Träumen und Phantasien abgibt, da erscheint in seinen Schriften das Unbewußte tatsächlich nur graduell, nur quantitativ vom Bewußtsein verschieden. Wo er sich aber mit kollektiven, individueller Psychologie und Psychopathologie nicht ohne weiteres zugänglichen Phänomenen beschäftigt, da beginnt sich das Unbewußte – auch wenn Freud das nie selber ausspricht – immer mehr in qualitativer Weise vom Bewußtsein zu unterscheiden, da wird die Grenze zwischen beiden Bereichen schärfer und absoluter. Je schärfer diese Grenze gezogen wird, desto mehr wird das Unbewußte zu einer Art Transzendenz des Bewußtseins. Freud selber braucht unseres Wissens im Gegensatz zu C. G. Jung den Begriff der Transzendenz nie in Bezug auf das Unbewußte, auch nie in Bezug auf einen Teil desselben, etwa das «bewußtseinsunfähige Unbewußte⁶⁵.»

Aber auch wenn der Begriff selber fehlt, so hat man doch dort, wo Freud z. B. den letzten Gründen der totemistischen Religion nachgeht,

oder dort, wo er in seiner Theorie über die Kultur neben – und nicht etwa im – Sexualtrieb noch einen Destruktions- und Todestrieb annimmt⁶⁶, den bestimmten Eindruck, als sei Freud da in einem seelischen Bezirke des Unbewußten angelangt, der so fern ist und so stark, ja qualitativ verschieden vom Bezirke des Bewußtseins, daß er im Zusammenhange der Gesamtpersönlichkeit einen dem bewußten Ich real entgegenstehenden Gegenpol darstellt, und daß man von ihm – um eben seiner strukturellen Verschiedenheit gerecht zu werden – als von einem das Bewußtsein transzendierenden Bezirke reden muß.

Allein solche Stellen sind äußerst selten im Werke von Freud, und sie ändern nichts am prinzipiellen Resultat seiner Religionspsychologie, welches darin besteht, daß die das Religiöse formbestimmende Dualität keine reale, und daß damit alle Religion eine Illusion ohne Zukunft sei.

b) Die Bestätigung von seiten der Psychologie – C. G. Jung

Im Gegensatz zu Freud ist bei Jung das Bewußtsein vom Unbewußten nicht nur einfach quantitativ, sondern qualitativ verschieden. Es ist nicht nur ein simpler Anhang des Bewußtseins, sondern es hat seine eigenen Bedingungen und seine eigenen Gesetze.

Das Unbewußte ist – man darf hier den Ausdruck von Rudolf Otto ruhig anwenden – «das ganz Andere». Ja, es ist so gänzlich verschieden vom Bewußtsein, daß es im Gegensatz zu diesem nicht einmal in allen seinen Schichten zum Besitzstand des Individuums gehört, sondern in starkem Maße und in seiner Tiefe als eine kollektiv-humane Größe zu betrachten ist.

Dort, wo Jung über das «Selbst», eines jener geheimnisvollen Struktur-muster des Unbewußten spricht, sagt er einmal

Das Selbst «ist als ein Unbewußtes grenzenlos, weil unbestimmbar ... Es wäre gewaltsam und unwissenschaftlich, das Selbst auf die Grenzen der individuellen Psyche zu beschränken⁶⁷.»

Dazu kommt nun aber noch ein weiteres :

In den Träumen seiner Patienten, unter denen übrigens auch sehr viele völlig «normale», psychisch gesunde Menschen waren, in den Träumen und Phantasien dieser von Jung beobachteten Menschen verschiedenster Völker, Rassen und Klassen fand der Forscher immer wieder gewisse Bilder und Gestalten, die – obgleich in den verschiedensten Verkleidungen und mit den verschiedensten Gesichtern – in ihrem Bedeutungsgehalt unverkennbar miteinander verwandt sein mußten.

Alle diese seltsamen Gestalten auf dem Grunde des Unbewußten, die im Traum oder in andern halbbewußten Zuständen an die Oberfläche des Bewußtseins stiegen, zeigten in ihrer Verschiedenheit des Repräsentierens untereinander immer wieder gewisse Gemeinsamkeiten. Sie ließen sich in der Analyse alle auf gemeinsame Nenner bringen. Da zeigte sich z. B. ein Bild aus dem Unbewußten, welches trotz der Fülle seiner Erscheinungsweisen wohl nicht anders als «Mutter» benannt werden konnte; da ein anderes, das des «Schattens», oder das der «Anima», oder das des «Alten Weisen»⁶⁸.

Von diesen Bildern spricht Jung nicht als von eigentlich inhaltlich bestimmten Vorstellungen, sondern als von «ererbten Bahnungen»⁶⁹.

Was er also hier entdeckt hatte und was er in der Folge «Archetypen» nannte – den Ausdruck entnahm er Augustins Schriften –, das waren formale Muster, nach denen die menschliche Seele Vorstellungen, und zwar typische, für den gesamt menschlichen Imaginationsmechanismus typische Vorstellungen produziert – vergleichbar am ehesten dem Achsensystem des Kristalls, «welches die Kristallbildung in der Mutterlauge gewissermaßen präformiert, ohne selber eine materiale Existenz zu besitzen . . . Das Achsensystem bestimmt somit bloß die stereometrische Struktur, nicht aber die konkrete Form des individuellen Kristalls.» Und so «besitzt der Archetypus zwar einen variablen Bedeutungskern, der stets nur im Prinzip, nie aber auch konkret seine Erscheinungsweise bestimmt»⁷⁰.

Jolan Jacobi macht darauf aufmerksam, daß die Archetypen am ehesten dem «nahestehen dürften, was Plato unter Idee verstanden hat»⁷¹.

Was den Archetypus wesentlich bezeichnet, das ist seine Mächtigkeit, ja man könnte mit dem religionswissenschaftlichen Ausdruck sagen, sein Mana.

Frisknecht sagt dazu in seinem Vortrag über Jungs Religionspsychologie sehr schön:

«Diese Archetypen schienen nun nämlich keineswegs bloße Bilder einer blühenden Phantasie, leere Formen eines munteren menschlichen Verstandes zu sein, sie waren geladen mit Macht. Sie hatten mehr oder weniger hochgradigen numinosen Charakter . . . Fast ein jedes dieser Bilder hatte offenbar das Zeug zum Dämon, Göttelein oder Gott in sich»⁷².» Und Heinrich Zimmer will bei den Archetypen eine «religiöse Symptomatologie»⁷³ erkennen.

Diese dem kollektiven Unbewußten angehörenden Urbilder, diese «typischen Formen des Auffassens»⁷⁴ haben nach Jung auch einen seltsam hintergründigen Herkunftsort, haben ihren «unergründlichen Grund» in der «objektiven Psyche».

Das Objektiv-Psychische ist – wie Toni Wolff in ihrer «Einführung in die

Grundlagen der Komplexen Psychologie» schreibt – im Gegensatz zum Bewußtsein, das nur immer zweckmäßig auf die Anpassung des Ich an die Außenwelt gerichtet ist, «dieser ichbezogenen Zielstrebigkeit gegenüber indifferent und von der unpersönlichen Objektivität der Natur⁷⁵».

Es ist die «unbeeinflussbare Urnatur⁷⁶», welche in ihrer geheimnisvollen, objektiven und von allen Reaktionen eines bewußten, persönlichen Ich unabhängigen Tiefe die Archetypen, diese numinosen und mächtigen «Korrelate des Instinkts⁷⁷», diese Abbilder von instinktiven, d. h. «psychisch notwendigen Reaktionen auf bestimmte Situationen⁷⁸» birgt.

Dieses Objektiv-Psychische ist der Urgrund, welcher strukturiert ist durch die Archetypen, von denen Jung auch sagen kann, sie seien die «Organe der Seele⁷⁹», oder – mit Bergsons Ausdruck – «les éternels incréés⁸⁰».

Mit diesen letzteren Bestimmungen nun bewegt sich Jung allerdings kaum mehr auf dem Boden, auf dem er seiner Intention nach immer stehen möchte, auf dem Boden nämlich der reinen naturwissenschaftlichen Empirie.

Mit solchen Aussagen gerät er in die Metaphysik hinein. Denn wer möchte empirisch die Tiefe des Objektiv-Psychischen, diesen Urgrund der Seele erkennen, wer die unsichtbare archetypische Ordnung solchen Urgrundes naturwissenschaftlich erforschen, diese Ordnung, von der Jung ja selber in wenig empirischer Terminologie bekennt, daß sie eine «ewige Präsenz⁸¹» sei.

Seine Schülerin, Jolan Jacobi, schreibt über diese Ordnung, daß sie dem bewußten Erkennen nicht zugänglich sei⁸². Ein anderes als ein bewußtes Erkennen aber dürfte naturwissenschaftlichem, empirischem Forschen wohl nicht gerade zuträglich sein. Wenn Jung weitgehend nicht zuzugeben geneigt ist, daß er an diesen Stellen in seiner Lehre von den Archetypen die Grenzen des erfahrungswissenschaftlichen Forschens überschreitet, so verläßt er doch an einem Punkte ganz bewußt das Gebiet des Empirikers, nämlich dort, wo er im Zusammenhang mit der Besprechung des Archetypus des Selbst erklärt:

«Mir scheint, als ob die psychologische Konstatierung hier zu ihrem äußersten Ende käme, denn die Idee eines Selbst ist an und für sich bereits ein transzendentes Postulat, das sich zwar psychologisch rechtfertigen, aber wissenschaftlich nicht beweisen läßt⁸³.» Also dort, im Archetypus des Selbst, dort, wo der ganze archetypische Individuationsprozeß sein Ziel und Ende findet, dort sieht sich Jung genötigt, die Grenzen seiner Naturwissenschaftlichkeit zu sprengen. Die Problematik

solcher, die Schranken der empirischen Psychologie und deren Möglichkeiten übersteigenden Bestimmungen des Archetypischen werden wir später noch genauer darlegen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es für Jung im Seelischen gewisse Gestalten, Urbilder von merkwürdig numinosem Charakter und religiöser Symptomatologie gibt, Archetypen, die ihren Daseinsort in einer überindividuellen, kollektiv- und objektivpsychischen Tiefe haben.

Damit ist dem Unbewußten eine Realität eigener Art zugestanden, und indem das bewußte Ich einer Gestalt außerhalb seines Bezirkes, nämlich im Unbewußten begegnet, kommt es zum Erlebnis einer realen Dualität, wie wir sie als das formbestimmende Moment des Religiösen genannt haben.

Das Archetypische, in dessen Begegnung und Erfahrung das bewußte Ich sich zu der das Religiöse in seiner Form bestimmenden Dualität zusammenfindet, verleiht nun weiterhin solcher Formbestimmung auch den Charakter des Allgemeinen, indem es ja nicht der Sphäre individuellen Bewußtseins oder des individuellen Unbewußten, sondern derjenigen des kollektiv-allgemeinmenschlichen Unbewußten entstammt.

Wenn wir also zunächst auf die Bestimmung eines allgemeinen Wahrheitsgehaltes des Religiösen verzichten und uns ausschließlich um seine Formbestimmung bemühen, wenn wir als diese Formbestimmtheit des Religiösen das Erlebnis realer Dualität erkennen und dieses Dualitäts-Erlebnis in der Erfahrung, die das bewußte Ich vom kollektiv-unbewußten Archetypischen macht, vollzogen sehen, dann tun wir das, weil wir in solcher Betrachtungsweise und in solcher Formbestimmung des Religiösen glauben, der Wirklichkeit der verschiedensten positiven Religionsformen gerecht zu werden. Denn damit sind wir zu einer Formbestimmung des Religiösen gelangt, die in ihrer reinen Formalität die religiöse Wirklichkeit nicht vergewaltigen kann.

So wenden wir uns denn von da aus einem anderen Aspekt der im bezeichneten Sinne gefaßten religiösen Erfahrung zu, wie er uns in dem Phänomen des religiösen Gültigkeitsbewußtseins vorliegt.

II. Das Gültigkeitsbewußtsein in der religiösen Erfahrung

1. Das logische Gültigkeitsbewußtsein

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß religiöse Erfahrungen nicht diskutiert und nicht kritisiert werden können, daß religiöser Erfahrung eine bestimmte Kraft sicherer Überzeugung innewohne, die sich sehr oft als hartnäckige Intoleranz anderen Überzeugungen gegenüber und als harte Streitsucht äußere. In der Tat scheinen Aussagen und Urteile auf Grund religiöser Erfahrung von einem sicheren Bewußtsein der Richtigkeit und Wahrheit begleitet zu sein, von einem Evidenz- oder Gültigkeitsbewußtsein, wie wir es sonst vor allem im logischen Denken anzutreffen gewohnt sind.

Das Gültigkeitsbewußtsein – im religiösen wie im logischen Denken – ist ein Gefühl, aber ein ganz einzigartiges Gefühl: Es ist nämlich allen übrigen Gefühlen gegenüber keiner Steigerung fähig. Das Gefühl z. B. der Liebe oder der Trauer kann sich prinzipiell ad libitum intensivieren, das Gefühl der Notwendigkeit und Gültigkeit niemals. Es enthält ein Absolutes. In ihm liegt das nicht zu verändernde Bewußtsein, daß das Gegenteil der Aussage, die es begleitet, notwendigerweise nicht wahr sein könne.

Wenn nun aber das Evidenzbewußtsein im formal-logischen Denken auf seine objektive Wahrheit und Berechtigung hin nachkontrolliert werden kann, so fehlt uns für das religiöse Gültigkeitsbewußtsein jede objektive Möglichkeit einer Überprüfung.

Es ist deshalb nötig, dieses religiöse Gültigkeitsbewußtsein näher zu untersuchen. Wir tun das, indem wir das Phänomen dieses Bewußtseins anhand des logischen, des wahnhaft-psychopathischen und zum Schluß des religiösen Aussagen- und Denkbereiches betrachten.

Eine glänzende psychologisch-phänomenologische Beschreibung des Gültigkeitsbewußtseins im logischen Denken hat Gustav Störing in seinem Buche «Das urteilende und schließende Denken¹» sowie in seiner «Psychologie²» gegeben. Störing geht dabei von eigenen Experimenten aus. Er gibt einigen Versuchspersonen die nötigen logischen Prämissen und fordert sie

auf, den daraus notwendig sich ergebenden Schluß zu ziehen. Darauf werden die Versuchspersonen über die einzelnen Schritte der vollzogenen Denktion befragt. Es zeigt sich, daß zwar nicht bei allen ein Gefühl der Evidenz oder ein Gültigkeitsbewußtsein das Denken begleitet, daß aber da, wo es fehlt, etwas auftritt, was Störriing «Äquivalent des Gedankens der Gültigkeit oder Sicherheit³» nennt.

Störriing gibt leider keine genaue Angabe über das, was er wirklich mit diesem Bewußtseins-Äquivalent meint, und wir müssen uns mit dem Vertrauen auf seine Zuverlässigkeit und der Angabe begnügen, dieses Äquivalent bestehe darin, «daß bei den Schritten im Denken, bei denen kein Bewußtsein der Gültigkeit auftritt, ein psychisches Etwas eine dominierende Rolle spielt, welches so beschaffen ist, daß bei Fragen nach der Richtigkeit im Hinblick auf dasselbe Bejahung eintritt⁴».

Dieses Bewußtsein der Gültigkeit nimmt nun nach den Versuchen Störriings da, wo es explizit vorkommt, verschiedene Formen an. «Es stellt sich dar als Gedanke mit Worten und ohne Worte. Der Gedanke mit Worten lautet: ‚So muß ich denken‘, ‚so muß ich stets denken‘, ‚so muß jeder denken‘, ‚ich bin sicher‘ usw. Der Gedanke der Gültigkeit tritt aber auch in objektiven Wendungen auf: ‚Das ist gültig‘, ‚das ist richtig‘, ‚so ist es‘. Es läßt sich zeigen, daß diese objektiven Formen sich aus den subjektiven unter bestimmten Bedingungen entwickelt haben⁵.»

Daraus ersehen wir, daß die primäre und einfache Art des Gültigkeitsbewußtseins im Bewußtsein der Denknötwendigkeit besteht («so muß ich oder jeder denken»).

Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang die Bemerkung Störriings, daß seine Versuchspersonen scharf unterscheiden «zwischen dem Erleben der Nötwendigkeit in Denkprozessen und dem assoziativ bedingten Zwangsgefühl⁶», auch wenn sie begrifflich dieser Unterscheidung oft keinen adäquaten Ausdruck zu geben vermögen. Beim Erleben der Nötwendigkeit in Denkprozessen handelt es sich um eine Bindung eigener Art, um eine Bindung, die im Gegensatz zum assoziativen Zwangsgefühl sich nicht auf Grund der Kausalität vollzieht.

Im Bewußtsein der Denknötwendigkeit und Gültigkeit ist bei vielen Versuchspersonen ein Empfinden der Erleichterung, der Beruhigung und Zufriedenheit enthalten, was beim assoziativen Zwangsgefühl ausgeschlossen sein dürfte. Die Versuchspersonen haben im Schluß- und Urteilsvollzug der rechten Denkeinstellung Gehorsam geleistet⁷ und erfahren jetzt dadurch einen ausgesprochen intensiven Energie- und Freudege Gewinn. Wir haben es also hier

psychologisch offenbar mit dem gleichen Phänomen zu tun wie beim sittlichen Akt der Entscheidung, wo dem Gehorsam gegenüber dem Guten Befreiung, Kraftgewinn und Erleichterung zukommt.

Von da aus ist es nun ohne weiteres klar, daß das Bewußtsein der Gültigkeit (oder sein Äquivalent) ein geradezu notwendiges und indispensables Charakteristikum für das Urteil ist, und wir können mit Störing das Urteil im psychologischen Sinne definieren «als einen Beziehungsgedanken, der sich verbindet mit einem Bewußtsein der Gültigkeit oder mit einem Äquivalent dieses Bewußtseins, wobei das Bewußtsein der Gültigkeit oder das Äquivalent dieses Bewußtseins sich auf die unmittelbar vorangegangenen Prozesse gründet⁸».

Wenn wir nun nach der Besonderheit und Herkunft des Gültigkeitsbewußtseins weiterfragen, so wird uns die Antwort nicht leicht gemacht. Störing möchte es vom assoziativen Zwangsgefühl unterscheiden und in seiner Eigenheit weiter dadurch charakterisieren, «daß es mit einem Identitätsgefühl verschmelze, welches von der Übereinstimmung des Gedachten mit dem zu beurteilenden Tatbestand her stammt⁹».

Das führt uns allerdings nur wenig weiter. Denn auf der Identifizierung von Gedachtem und zu Beurteilendem beruht ja jedes Urteil, in dessen Folge ein Gültigkeitsbewußtsein erscheint.

Aber ist es nicht möglich und wahrscheinlich, daß im Urteilsakt noch ein anderer Prozeß vor sich geht als die Identifikation von zu Beurteilendem und Gedachtem, nämlich die Inanspruchnahme und Berührung von formalen Prädispositionen, musterhaften Formen menschlichen Denkens und Urteilens, logischen Bahnungen, die durch das von einem äußeren Tatbestand ausgelöste Denken aktualisiert und mithin zur Norm für dieses Denken geworden sind?

Ist es also nicht möglich, daß deswegen beim wahren Urteil sich das Gültigkeitsbewußtsein als innere Bestätigung der Wahrheit einstellt, weil im wahren Urteil solche Prädispositionen des menschlichen Denkens, solche musterhaft uns eingeborenen Denkbedingungen und Denkformen berührt und adäquat benutzt werden?

Wenn ich so fragend von musterhaft uns eingeborenen Denkbedingungen und Denkformen spreche, so meine ich damit zweifellos nicht ein im Menschen angelegtes, empirisch zu fassendes Denkgeleise, auf dem die Gedanken ihren richtigen und zu wahren Urteilen führenden Lauf zu nehmen imstande sind, sondern ich denke dabei vielmehr an jene Kantschen Denkformen wie Raum und Zeit, welche «zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüts¹⁰» gehören, ich denke an seine Welt der Vorstellungen (Kategorien

und Anschauungen), welche – wenn sie rein, d. h. nicht empirisch gegeben sind – «uranfänglich a priori in uns selbst¹¹» bereit liegen und der mit Erfahrung anhebenden Erkenntnis zur Disposition stehen. Was ich also zur Erklärung des Gültigkeitsbewußtseins in der Folge wahrer logischer Urteile beiziehen möchte, das ist das, was Kant den «Kanon des Verstandes und der Vernunft¹²» nennt, also der Maßstab, welcher gilt in Ansehung des Formalen im Gebrauche der Vernunft.

Wo sich ein konkreter Denkakt mit solchem Maßstab deckt, da kommt es zu jenem Gefühl der Denknötwendigkeit und der Allgemeingültigkeit, zu jenem befreienden und verpflichtenden Gültigkeitsbewußtsein, das als psychisches Phänomen die logisch-objektive, akausale Wahrheit des Urteils freudig bestätigt.

2. Das psychopathologische Gültigkeitsbewußtsein

Das psychologische gleiche Phänomen eines Evidenz- oder Gültigkeitsbewußtseins finden wir noch in andern als nur in den Bezirken des logischen Schließens und Urteilens. Außerhalb des eigentlichen logischen Schließens und Urteilens gibt es Aussagen über Verhältnisse und Dinge, die von einem ebenso undiskutablen und absoluten Bewußtsein der Gültigkeit und der unmittelbaren Evidenz begleitet sind.

In der Besprechung von solchen andern, nicht diskursiven Erkenntnisaussagen wenden wir uns mit Vorteil zuerst dem Gebiete des Psychopathischen, und darin in erster Linie dem Problemkreis der Wahnideen zu.

Es ist wichtig, daß man die Wahnidee scharf vom Irrtum unterscheidet. «Irrtümer entstehen dadurch, daß man Ähnlichkeiten für Gleichheiten (Kamelie = Rose; Wal = Fisch), einfache Koinzidenz für regelmäßige Koinzidenz und damit für kausale Bedingtheit hält (der Kranke ist gesund geworden, weil man einen Zauber anwandte), oder daß man etwas Wichtiges übersieht (die Erde ist eine Platte), oder auch, daß man sich durch die Sinne täuschen läßt bzw. ungewöhnliche Verhältnisse nach gewöhnlichen beurteilt (die Sonne geht um die stillstehende Erde)¹³.» Wesentlich für den Irrtum ist, daß er korrigierbar ist, und zwar korrigierbar für jedermann, wenn nur eine zufällige Unzulänglichkeit der Logik und der Verstandestätigkeit sich nicht als ein konstantes, eventuell krankhaftes Manko (wie etwa bei den Oligophrenen) erweist. Neue Erfahrungen oder Belehrungen sind imstande, jedem normalen Menschen einen Irrtum wegzukorrigieren.

Nicht so die Wahnideen. Sie sind geradezu dadurch zu charakterisieren,

daß der von ihnen Behaftete keiner Belehrung und keiner korrigierenden Erfahrung zugänglich ist. Wahnideen sind keine zufälligen Täuschungen. Sie sind nicht wie der Irrtum zur Hauptsache sachlich orientiert und aus den Verhältnissen und Gegebenheiten einer den Menschen lebensmäßig nicht sehr interessierenden Umwelt entstanden. Sie sind im Gegenteil «egozentrisch, von wesentlicher Bedeutung für die Persönlichkeit des Kranken selbst»¹⁴.

«Wahnideen sind unrichtige Vorstellungen, die nicht aus zufälliger Unzulänglichkeit der Logik, sondern aus einem inneren Bedürfnis heraus geschaffen worden sind (Wahnbedürfnis)»¹⁵. Und Rudolf Brun schreibt in seiner «Allgemeinen Neurosenlehre», daß die Unanfechtbarkeit durch die Logik ein charakteristisches Merkmal der Wahnidee ist¹⁶. Einem Kranken, der von sich behauptet Gott zu sein, kann man lange erklären, das sei doch nicht möglich, und er selber könne das doch nicht im Ernste glauben, denn er hätte doch bestimmt nicht in der Anstaltsküche zu arbeiten, wäre er wirklich Gott. Und auch der Hinweis, Gott schlafe doch sicherlich nicht in einem Unruhigen-Saal, vermag den Kranken keineswegs von seiner Aussage über seine göttliche Qualität abzubringen.

Was für eine psychische Krankheit auch immer der Nährboden für eine Wahnidee sein mag, die Aussagen und Urteile auf Grund dieser Wahnidee sind von einem offenbar absoluten Gültigkeitsbewußtsein begleitet. In vielen Fällen – vor allem bei intelligenten Patienten – baut sich ein Paranoiker mit den Mitteln eines fast völlig intakten intellektuellen Apparates ein gänzlich logisches Wahnsystem auf, dessen Inhalt auch für intelligente Normale durchaus denkbar und überzeugend ist. Nur die Voraussetzungen dieses Systems stimmen nicht, eben die primäre Wahnidee, von der aus alles Übrige richtig und klar durchdacht ist (Strindberg!), die über alle Diskussion und alle Zweifel erhaben ist, und die vom Bewußtsein der Denknötwendigkeit in ihrer Wahrheit unbedingt bestätigt wird, genau so wie sich ein wahres Urteil im logischen Schlußverfahren durch das dieses Urteil begleitende Evidenzbewußtsein bestätigt und erwahrt.

Eine Aussage auf Grund einer Wahnidee braucht keinerlei Beweisverfahren mehr, sie hat sich in ihrer gewissen Wahrheit vor nichts zu legitimieren, sie ist in und aus sich selbst evident. Genau so, wie die Versuchspersonen Störings nach vollzogenem logischen Schlußverfahren sagten: ‚so ist es‘, ‚so muß ich denken‘, genau so sagt der von einer Wahnidee Behaftete nach einer Aussage mit demselben sicheren Bewußtsein der Gültigkeit: ‚so ist es‘, ‚so muß ich denken‘. Und wie wir bei den Versuchen Störings von einem Gehorsam einer dem Menschen kategorial inhärenten Denknorm gegenüber sprachen,

so handelt es sich bei den Aussagen und Urteilen der mit Wahnideen behafteten Schizophrenen oder Paranoiker oder Melancholiker um einen Gehorsam, den ihr Denken und Urteilen einer finsternen Befehlsgewalt in ihrem Inneren zu schulden scheint. Aber nun geht es hier nicht wie im logischen Schlußverfahren um einen freien Gehorsam, dessen Erfüllung sich in einem Gefühl der Erleichterung anzeigt, welches mit zum Bewußtsein der Gültigkeit gehört. Hier geht es um einen von der inneren Befehlsgewalt willkürlich und despotisch, kausal erzwungenen Gehorsam. Der Schizophrene muß nicht so denken, weil ein befreiendes Gültigkeitsbewußtsein ihm die Gewißheit der Wahrheit gibt, sondern weil ein dunkles Etwas ihn drängt und zwingt, so und nicht anders zu denken. Er hat keine Wahl zwischen wahr und falsch. Auf ihm liegt der zwingende Fluch, nur dieses eine und nichts anderes denken zu müssen.

Diese Feststellungen stimmen überein mit der oben zitierten Bemerkung Störriings¹⁷, daß seine Versuchspersonen scharf unterschieden zwischen dem Notwendigkeitsgefühl in Denkprozessen und einem assoziativ bedingten Zwangsdenken.

Die Wahnidee enthält einen Zwangscharakter. Die Wahnidee wird zur Zwangsidee, zur «*idée fixe*» oder «*obsession*», wie sie Pierre Janet genannt hat.

Nun scheint mir, daß die Wahnidee einen umso stärkeren Zwangscharakter erhält, und daß die auf Grund einer Wahnidee vollzogenen Aussagen von einem umso direkter und bewußter empfundenen Bewußtsein der schlechthinnigen Gültigkeit begleitet sind, je zentraler eine psychische Krankheit den menschlichen Persönlichkeitskern angreift. Der Schizophrene, der Zwangs- und der Angstneurotiker dürften also bei ihren wahnhaften Aussagen direkter und wesentlicher das zwangsläufige Bewußtsein unbedingter Evidenz und Gültigkeit haben als etwa der Korsakov-Kranke im depressiven oder manischen Zustand.

Dieser Zusammenhang erfährt eine gewisse Bestätigung durch die Tatsache, daß z. B. der aus einer depressiven Stimmungslage erwachsene Krankheitswahn eines Fiebernden oder eines durch diffusen Druck aufs Hirn Geschädigten das Schlimmste, das ihn eigentlich Beängstigende erst in einer näheren oder fernerer Zukunft erwartet, damit also die gewähnte Katastrophe doch etwas von sich distanziert und mithin bei Aussagen und Urteilen über diese in die Zukunft abgerückte Katastrophe nicht im gleichen Maße das Gefühl, das beängstigende und erzwungene, ihn ganz unmittelbar, direkt und sofort angehende Bewußtsein der unbedingten Gültigkeit seiner Aussage hat wie der Angstneurotiker oder Schizophrene, der unter einer – für uns ima-

ginären, für ihn aber ungeheuer realen – Gefahr und Krankheit in der Gegenwart, minütlich, leidet. Diesen Sachverhalt mag ein Satz aus Eugen Bleulers «Lehrbuch der Psychiatrie» anschaulich machen: «Der Depressive glaubt, er leide an Darmverschluß und *werde* (von mir ausgezeichnet) auf besonders scheußliche Weise zugrunde gehen; der Hypochonder leidet *aktuell* (von mir ausgezeichnet) infolge Untätigkeit des Darms¹⁸.»

Die oben dargelegte Relation zwischen dem Grade der Verletzung des zentralen menschlichen Persönlichkeitskerns durch eine psychische Erkrankung einerseits und der Intensität des Zwangshaften in Wahnidee und Gültigkeitsbewußtsein der über das wahnhafte Gedankengut gemachten Aussagen andererseits, diese Relation ist nur aus den verschiedenen Herkunfts- und Entstehungsmöglichkeiten der Wahnideen zu erklären:

Schon Pierre Janet¹⁹ (1893–1898) hatte in seinen Untersuchungen über die Hysterie, die Phobien und Zwangsneurosen die Vorstellung gewonnen, daß die in diesen Krankheiten oft vorkommenden Wahn- und Zwangsgedanken daher rührten, daß dank einer mangelhaften psychischen Energiespannung, einer «hypotension psychologique», welche zu einer starken Einengung des Bewußtseinsfeldes führt, «gewisse psychische Erlebnis- oder Vorstellungskomplexe von dem assoziativen Zusammenhang mit der Gesamtpersönlichkeit abgesperrt seien und so, von der oberbewußten Kontrolle befreit, unabhängige Sonderwirkungen auf das Denken und Handeln auszuüben vermögen²⁰».

Diese Theorie Janets, wonach durch das «abaissement du niveau mental», das Senken der Bewußtseinsschwelle, das Bewußtsein an Energie verliert, dafür aber in die nun resultierende Absenkung in den Bereich des Unbewußten den ursprünglich dorthin verdrängten Komplex als einen autonomen Fremdkörper aufzunehmen hat, welcher über eine starke, emotional betonte Strahlung in den übrigen Persönlichkeitszusammenhang hinein und über eine in den Wahn- und Zwangsideen sich zeigende «schöpferische» Wirkung verfügt, diese Theorie Janets über das Entstehen der Komplexe und komplexbedingter Wahnideen²¹ hat in jeweils leicht modifizierter, aber dem Prinzip nach gleicher Art, heute überall, in allen modernen psychologischen Schulen, der Freudschen wie der Jungschen, Anerkennung gefunden.

Nun zeigt es sich aber, daß sich nicht alle Wahnideen auf einen Komplex reduzieren lassen. Es gibt solche, die adäquat nur aus bestimmten Veränderungen der Gemütslage zu erklären sind. Sie haben also ihre Ursache und ihren Entstehungsort nicht in einem Komplex, sondern z. B. etwa in einer manischen oder depressiven Verstimmung. Nach H. W. Maier werden die Wahn-

ideen, die aus einem Komplex erwachsen, katathyme, diejenigen, deren Ursache in einer Verstimmung der Affektlage besteht, synthyme Wahnideen genannt. Zur völligen Klärung des Unterschiedes diene folgendes Beispiel aus Bleulers Lehrbuch: «Wenn bei einem komplexbesetzten Menschen zugleich eine allgemeine Verstimmung besteht, was bei Schizophrenie häufig vorkommt, so werden katathyme und (synthyme) Stimmungswirkungen miteinander verbunden: ist der schizophrene Onanist melancholisch, so verfault er wegen seines Lasters, ist er manisch, so erlöst er damit die Menschheit; daß eine Wahnidee gebildet wurde, und daß sie sich auf die Onanie bezieht, ist katathym, ob sie Verfaulen oder Erlösung darstellt, ist synthym bestimmt²².»

Eine dritte Art von Wahnideen hat Kolle in seinen Untersuchungen über die (Kraepelinsche) Paranoia zu entdecken geglaubt. Er sah nämlich bei seinen Paranoikern plötzlich, ohne vorherige Anzeichen, ohne eine in fast allen andern Fällen von Wahnideen übliche Inkubationszeit, eine Wahnidee aufsteigen, welche er «primordiale Wahnidee» nannte. Diese primordialen Wahnideen zeichnen sich nach Kolle nebst dem plötzlichen Auftreten dadurch aus, daß sie «motivlos», als «Letztheiten» erscheinen und ihrem Inhalte nach unverständlich, uneinfühlbar, psychologisch nicht reduzierbar sind²³.

Daß diese Theorie Kolles unhaltbar ist, das haben die psychoanalytischen Arbeiten über die Wahnideen von Paranoikern und Schizophrenen eindeutig gezeigt. Diese Arbeiten haben vermocht, in allen paranoischen Wahnideen einen einsehbaren Sinn nachzuweisen. Dazu kommen noch weitere Argumente gegen Kolle, die ich hier nicht zu erwähnen habe, weil sie in Bleulers «Lehrbuch der Psychiatrie» in ausgezeichnete Zusammenfassung nachzulesen sind²⁴.

Jetzt sind wir so weit, daß wir in unserer Frage nach dem Gültigkeitsbewußtsein bei wahnhaften Aussagen und Urteilen weiterkommen können.

Wir dürfen sagen, daß zwischen der Art der Wahnidee und dem Gültigkeitsbewußtsein, das Aussagen und Urteile auf Grund dieser Wahnidee begleitet, eine Beziehung, Entsprechung und Verwandtschaft besteht.

Infolge einer gewissen Distanziertheit des Wahninhaltes vom Persönlichkeitszentrum bei synthymen Wahnideen ist auch das Gültigkeitsgefühl in Aussagen und Urteilen über diesen synthymen Wahninhalt so geartet, daß es sich dem mit dem Wahn Behafteten nicht mit der gleichen Bewußtheit, Direktheit, nicht mit dem gleichen Zwangscharakter und nicht mit dem gleichen, das Persönlichkeitszentrum direkt angehenden existentiellen Interesse aufdrängt, wie das im Zusammenhang mit der katathymen Wahnidee der Fall ist.

Uns interessiert für unsere Frage jener Aussagen- und Urteilsbereich, in welchem sich das keiner Steigerung fähige und dem Persönlichkeitskern am nächsten stehende Bewußtsein der Gültigkeit präsentiert, also der Bereich der katathymen Wahnideen.

Wenn man nun einerseits das Entwachsen katathymer Wahnideen aus einem Komplex und andererseits eine Parallelität zwischen wahnhafter Aussage und Gültigkeitsbewußtsein, ein Hand-in-Hand-Gehen beider feststellt, so läßt sich daraus folgern, daß mit dem Wahninhalt das sein wahnhaft Beurteiltwerden begleitende Gültigkeitsbewußtsein seinen Ursprung im Komplex hat. Von da aus könnte man sogar nicht nur von katathymen (oder bei anderer Entstehungsart: synthymen) Wahnideen, sondern auch von katathymen (oder synthymen) Gültigkeitsbewußtsein sprechen.

Dieser Ausdruck gibt in der Beantwortung der Frage nach dem Zustandekommen eines Gültigkeitsbewußtseins bei wahnhaften Aussagen und Urteilen, eine gewisse Richtung an. Wenn ein in der Aussage sich vollziehendes Denken in die Nähe einer im Psychischen angelegten prädisponierenden Bahnung gerät, sie berührt, und sich in und von dieser Bahnung die ihr entsprechende Gestaltung geben läßt, dann kommt es zu dem Bewußtsein, richtig, d. h. der Bahnung adäquat gedacht zu haben, zum Gültigkeitsbewußtsein. So stellten wir im Zusammenhange mit den Störriingschen Versuchen über das logische Denken fest.

Für den Fall wahnhafter Aussagen kann es sich nun aber bei den prädisponierenden Bahnungen ja niemals um jenen «Kanon des Verstandes und der Vernunft» handeln, sondern um eine mit ihm um die Formierung des Denkens konkurrierende Macht, nämlich und eben um den Komplex.

Der Komplex wird vom in der wahnhaften Aussage sich vollziehenden Denken berührt, von ihm empfängt das Denken seine Gestalt, er ist die Denknorm; und das solcher Norm entsprechende und adäquate Denken erfährt die Bestätigung seiner Wahrheit im katathymen, komplexbedingten Gültigkeitsbewußtsein.

Der Komplex als «abgesprengter seelischer Persönlichkeitsteil» mit seinem «Sonderdasein in der dunkeln Sphäre des Unbewußten²⁵» hat seine eigene, nur aus ihm selber heraus verständliche Wahrheit und verhindert im Raume der bewußten Leistungen durch das katathyme Gültigkeitsbewußtsein das Aufkommen einer andern als seiner wahnhaften Wahrheit. Diesem katathymen Gültigkeitsbewußtsein eignet nun in ausgezeichneter Weise der Charakter des Erzwungenen. Der Komplex in seiner stark emotionalen Betontheit erzwingt sich das ihm adäquate Denken, und das solches willkürlich

befohlene Denken begleitende Gültigkeitsbewußtsein ist ein Ausdruck des Gefühls seelischer Knebelung durch fremde Gewalt. «Der Komplex ist eine seelische Macht, der gegenüber zeitweise die bewußte Absicht, die Freiheit des Ich aufhört²⁶.»

Das Gültigkeitsbewußtsein im Zusammenhang des Psychopathischen ist also wesentlich als ein Nötigungsbewußtsein zu charakterisieren, das sich vom logischen Gültigkeitsbewußtsein dadurch unterscheidet, daß es neben Veränderungen des Denkens auch eine Veränderung des Wirklichkeitsbewußtseins einschließt.

Aber trotz diesem Unterschied darf nicht übersehen werden, daß das Gültigkeits- und Evidenzbewußtsein seiner prinzipiellen Phänomenologie und Entstehungsart nach wesentlich gleich beschaffen ist im Bezirke des urteilenden und schließenden Denkens wie in demjenigen der Aussagen auf Grund pathologischer Wahnideen.

Diese Gleichheit berechtigt uns zu der Hoffnung, jetzt mit einer gewissen Aussicht auf Erfolg auf die Klärung eines dritten Problemkreises einzutreten, in welchem das Gültigkeitsbewußtsein auch eine ausgezeichnete Rolle spielt. Wir wollen uns nämlich jetzt beschäftigen mit der Frage der Evidenz und des Gültigkeitsbewußtseins im Gebiete der religiösen Erfahrung, des religiösen Erkennens, Urteilens und Aussagen.

3. Das religiöse Gültigkeitsbewußtsein

Zuerst sei festgestellt, daß für den Psychologen und vor allem für den Psychopathologen das Gebiet des religiösen Gültigkeitsbewußtseins mit dem des Kranken, des Wahnhaften eine starke Ähnlichkeit aufweist. Das haben wir schon bei Freud gesehen, der zwischen dem religiösen und dem neurotischen Menschen keinen wesentlichen Unterschied sehen konnte, ja für den sich die Religion als eine große kollektive Zwangsneurose darstellte.

Aber nicht nur für Freud ist eine wesentliche Unterscheidung nicht vollziehbar. Auch Eugen Bleuler kann schreiben:

«Die Wahnideen haben somit ihr physiologisches Analogon nicht im Irrtum, sondern im Glauben... Wie man sieht, ist der Unterschied (zwischen religiösem Glauben und pathologischem Wahn) kein absoluter. Wir mögen für gewöhnlich nicht von Wahnideen reden, wenn ein frommer Mensch sich von religiösen Dingen eine eigene Ansicht schafft; wenn uns aber seine Neuerungen allzu kraß erscheinen, bezeichnen wir sie als ‚religiöse Wahnideen‘,

obschon vor dem Forum der bloßen Logik ein neuer Prophet soviel Wirklichkeitswert haben könnte wie die früheren²⁷.»

Für das Wunschwahndenken des Paranoikers wie für das religiöse Denken des Gläubigen schlägt Bleuler den selben Begriff und Namen vor: das «dereistische Denken». Wie beim Wunschwahn des Paranoikers geht «die Entstehung des Glaubens immer nach den Gesetzen der affektiven Gedankensteuerung im dereistischen Denken vor sich²⁸».

Zwei Ähnlichkeiten, ja scheinbare Gleichheiten sind es zur Hauptsache, welche eine eindeutige Unterscheidung zwischen pathologischen Wahnideen und religiösen Aussagen erschweren und die Annahme nahelegen, eine qualitative Differenzierung sei überhaupt unmöglich zu vollziehen:

Da ist einmal der in vielen Fällen material gleiche Gehalt von Wahnidee und religiöser Aussage. Die Behauptung einer Patientin z. B., sie sei Christus, sie spüre ihn deutlich in sich, er sei an die Stelle ihrer selbst getreten, und das gerade in dem Moment, da – nach ihrer eigenen Aussage – ihr «der Kopf verreckt und verkracht» sei, diese Behauptung hat ihre Analogie in dem «En-Christo-Einai» oder dem «Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir» des Apostels Paulus.

Zu dieser vielfach zu konstatierenden Ähnlichkeit inhaltlicher Art kommt nun noch eine zweite Parallelität: nämlich diejenige des unbedingten Gültigkeitsbewußtseins, das sowohl wahnhaft wie religiöse Aussagen begleitet.

Die religiöse wie die wahnhaftige Aussage, beide sind über alle Diskussion, über alle intellektuellen Zweifel erhaben, beide sind irgendwelchen sogenannten logischen Einwänden gegenüber unzugänglich, beide geben auf die Frage «warum?» die lapidare Auskunft «darum!», beide empfangen die absolute Bestätigung ihrer absoluten Wahrheit von einer Art undiskutablem testimonium spiritus internum, einem unbedingten Gültigkeits- oder Evidenzbewußtsein. «Religiöse Erfahrung ist absolut. Man kann darüber nicht diskutieren. Man kann nur sagen, daß man niemals eine solche Erfahrung gehabt habe, und der Gegner wird sagen: ich bedaure, aber ich hatte sie. Und damit wird die Diskussion zu Ende sein²⁹.»

Was hier Jung über die religiöse Erfahrungs-Aussage schreibt, das kann eben so gut für das Gebiet des Pathologischen der wahnhaften Aussagen gelten. Der Religiöse wie der von Wahnideen Behaftete, beide halten, was ihren Aussagen zugrundeliegt, für etwas nicht weiter Erklärbares, Letztes. In diesem Sinne, bezogen auf das Bewußtsein des religiösen oder psychopathischen Subjekts, mag Kolles Theorie der primordialen Wahnideen stimmen, und sie kann sogar auf das Gebiet religiöser Erfahrungs-Aussagen übertragen werden.

Denn auch für den Religiösen, ja gerade für ihn, ist das seinen Aussagen zugrunde Liegende eine «motivlose Letztheit», etwas, was psychologisch nicht reduzierbar zu sein scheint, eine kontingente Offenbarung aus einer andersartigen Welt, aus einer Wirklichkeit eigener Art.

Alles Fragen nach dem Wie? und Warum? der religiösen wie der wahnhaften Aussage stößt schließlich an eine letzte Grenze, findet sein Ende bei der kurzen Feststellung einer Tatsache von seiten des Gegenübers: «Ich habe es erfahren, ich habe es eben erlebt³⁰.»

In der Erfahrung also liegt das unbedingte Gültigkeitsbewußtsein, das die Aussagen sowohl des Religiösen wie des von Wahnideen Behafteten begleitet: «Ich habe *es* eben erfahren.»

Auf dieses erfahrene «Es» kommt offenbar alles an, die Qualifiziertheit dieses «Es» spielt augenscheinlich die entscheidende Rolle für die Beantwortung der Frage nach dem Herkunftsort des Gültigkeitsbewußtseins, welches religiöse Aussagen begleitet.

Was läge nun näher, als – basierend auf den bisher festgestellten Ähnlichkeiten, Analogien und Parallelitäten zwischen dem religiösen und dem wahnhaften Denken und Aussagen – den Nachweis zu versuchen, daß das genannte, zur Lösung unserer Frage so eminent wichtige «Es» das wesentlich Gleiche sei im Gebiete des wahrhaften wie in dem des religiösen Gültigkeitsbewußtseins?

Haben wir nicht in den erwähnten Ähnlichkeiten genügend gute Gründe, um sicher zu gehen mit der Behauptung, daß jenes «Es», dessen Erfahrung sich auch im religiösen Gültigkeitsbewußtsein darstellt, genau wie bei den Wahnideen der Komplex ist, der vom übrigen Persönlichkeitszusammenhange abgesprengte, abgesperrte zwingende Komplex, welcher – in einer Aussage, einem Gedanken oder einem Urteil berührt und so als jenes Letzte, als jenes nicht mehr weiter reduzierbare «Es» erfahren – zu einem absoluten Gültigkeitsbewußtsein führt?

Ein solches Gültigkeitsbewußtsein wäre dann, auch wenn es sich als religiöses gibt, als ein katathymes, komplexbedingtes und damit dem wahnhaften wesentlich gleiches zu bezeichnen.

Der Komplex ist dann für beide Phänomene, das Religiöse wie das Wahnhafte im Psychotischen oder Neurotischen jene zwingende, Gehorsam heischende Denknorm, jene – dem Kanon des Verstandes der Wirkungsweise nach vergleichbare – prädisponierende Gewalt, jenes «Es», das in der religiösen oder wahnhaften Aussage berührt und erfahren wird, und dessen Berührung und Erfahrung zu dem unbedingten Gültigkeitsbewußtsein führt.

Wo aber der Komplex als Ursache des Religiösen schlechthin angesehen wird, da ist von einer Eigenständigkeit des Religiösen keine Rede mehr, da wird parallel mit dem psychotischen und neurotischen Gedankengut auch das religiöse auf einen gemeinsamen, den Komplex verursachenden Nenner gebracht.

Ein solches, aus den weiter oben erwähnten Gründen in der Tat naheliegendes Unterfangen, liegt bei Sigmund Freud vor, von dem wir bereits einmal handelten, der aber – auch auf die Gefahr der Wiederholung hin – hier keinesfalls unerwähnt bleiben darf.

Als deutlichste von vielen Stellen sei hier einer der Schlußabschnitte aus «Totem und Tabu» zitiert:

«So möchte ich denn zum Schlusse dieser mit äußerster Verkürzung geführten Untersuchung das Ergebnis aussprechen, daß im Ödipus-Komplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammenreffen, in voller Übereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, daß dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet, so weit sie bis jetzt unserem Verständnis nachgegeben haben. Es scheint mir als eine große Überraschung, daß auch diese Probleme des Völkerseelenlebens eine Auflösung von einem *einigen konkreten Punkte her* (von mir ausgezeichnet), wie es das Verhältnis zum Vater ist, gestatten sollten³¹.»

Da ist es ganz deutlich: Hinter aller Religion genau so wie hinter aller Neurose steht ein einziger, beides verursachender Komplex, der Ödipus-Komplex. Er ist *die* Norm für alles religiöse wie wahnhaftes Denken; und im Gehorsam dieser Norm gegenüber, in der Erfahrung, der Urfahrung *dieses* «Es» bildet sich das unbedingte Bewußtsein der Gültigkeit religiöser wie wahnhafter Aussagen und Urteile.

Bevor wir nun diese Freudsche Anschauung kritisieren, wollen wir doch eines zu besehen nicht vergessen, damit uns der Vorwurf erspart bleibe, Freuds Ödipus-Theorie vorschnell abgetan zu haben:

Freud betont verschiedentlich, daß man nicht besorgt zu sein brauche, «daß sie (die Psychoanalyse) versucht sein werde, etwas so Kompliziertes wie die Religion aus einem einzigen Ursprung abzuleiten. Wenn sie in notgedrungener, eigentlich pflichtgemäßen Einseitigkeit eine einzige der Quellen dieser Institution zu Anerkennung bringen will, so beansprucht sie zunächst für dieselbe die Ausschließlichkeit so wenig wie den ersten Rang unter den zusammenwirkenden Momenten³².»

Freud ist sich also zum mindesten der Tragweite seines Reduktionsversuches bewußt, auch wenn er im Ernste nicht daran glaubt, daß tatsächlich

andere Momente als der Ödipus-Komplex Wesentliches zur Aufklärung und Erhellung des Religiösen beitragen können.

Dieses Letztere geht deutlich aus einer anderen Stelle aus «Totem und Tabu» hervor, wo Freud davon spricht, daß der Beitrag der Psychoanalyse nur den Anspruch erhebe, «zu den bereits bekannten oder noch unerkannten Ursprüngen der Religion, Sittlichkeit oder Gesellschaft ein neues Moment» hinzuzufügen. Die Synthese zu einem Ganzen möchte Freud anderen überlassen.

«Es geht aber diesmal aus der Natur dieses neuen Beitrages hervor, daß er in einer solchen Synthese keine andere als *die zentrale Rolle* (von mir ausgezeichnet) spielen könnte, wenngleich die Überwindung von großen affektiven Widerständen erfordert werden dürfte, ehe man ihm eine solche Bedeutung zugesteh³³.»

Wir haben gesehen, daß die Aussagen und Urteile des Religiösen wie des von einem Wahn Behafteten von einem unzweifelhaften Gültigkeitsgefühl begleitet sind, und daß man als letzte Auskunft auf das Woher dieses Gültigkeitsgefühls von seiten des Religiösen wie des vom Wahn Behafteten den Hinweis auf die Erfahrung zu erwarten hat.

Wir haben weiter schon konstatiert, daß das Gültigkeitsbewußtsein in jedem Fall dann entsteht, wenn in einer Aussage oder in einem ausgesprochenen oder auch nur gedachten Urteil ein bestimmtes, prädisponierendes, im Menschen a priori oder a posteriori (a posteriori im Falle des Komplexes) angelegtes «Es» berührt, getroffen, erfahren wird.

Im Falle des schließenden und urteilenden Denkens haben wir dieses «Es» mit dem kantischen Begriffe «Kanon des Verstandes» bezeichnet, im Falle der Aussagen auf Grund von katathymen Wahnideen mit «Komplex».

Sodann hat sich die Frage gestellt, was dieses «Es» nun eigentlich sei, dessen Erfahrung sich im Gültigkeitsbewußtsein bei typisch religiösen Aussagen und Vorstellungen darstellt.

Dank der unzweifelhaft überwältigend großen Ähnlichkeit und Parallelität zwischen wahnhaftem und religiösem Denken ergibt sich die Möglichkeit, diese Frage im Sinne Freuds dahin zu beantworten, daß die im religiösen Gültigkeitsbewußtsein sich zeigende Erfahrung jenes «Es» nichts anderes sei als die Erfahrung eines Komplexes – oder genauer gesagt: jenes «Es» läßt sich bei genauer Analyse erkennen als der Ödipus-Komplex.

Aber nun erhebt sich die Frage, ob im Gebiete des Religiösen trotz aller Parallelität mit dem Wahnhaften jenes «Es» nicht wesentlich anders qualifiziert zu denken sei als das «Es», durch dessen Erfahrung es zum katathym-wahnhaften Gültigkeitsbewußtsein kommt.

Mit dieser Frage werden wir zurückverwiesen auf das erste Kapitel unserer Arbeit, welches der Frage nach der Bestimmtheit des Religiösen gewidmet war:

Sollte es nämlich gelingen, bei einem Teile religiöser Aussagen und unausgesprochenen religiösen Gedankengutes ein «Es» besonderer Formbestimmtheit und eigener Struktur zu finden, dessen Erfahrung hinter dem solche religiöse Aussagen und Gedanken begleitenden und bestätigenden Gültigkeitsbewußtsein steht, so wäre dann ein Gebiet des Religiösen kategorisch aus dem Gebiete des Pathologisch-Neurotischen oder Psychotischen ausgegrenzt. Es wäre damit die Existenz eines Religiösen *sui generis* erwiesen.

Daß nun ein solches, der inneren Erfahrung zugängliches «Es» besonderer Formbestimmtheit gibt, das ist die zentrale These in *Jungs* Religionspsychologie. Und sein wesentlichstes theoretisches Verdienst ist es unseres Erachtens, der Religion innerhalb der Psychologie und Psychopathologie wieder einen eigenen Platz, den Platz spezifisch religiöser Würde angewiesen zu haben.

Dieses innerer Erfahrung zugängliche, besonders, *religiös* qualifizierte «Es» ist identisch mit dem Archetypus.

Das bedeutet für unsere Fragestellung:

Wo im Vollzuge einer religiösen Aussage oder eines religiösen Gedankens ein Archetypus, d. h. also eines jener dem Kristallgitter dem Wesen nach vergleichbaren Urmuster berührt, getroffen und erfahren wird, da ist diese Aussage oder dieser Gedanke von einem unbedingten, als religiös qualifizierten Gültigkeitsbewußtsein begleitet.

Wo aber eine religiöse Aussage oder ein religiöser Gedanke vollzogen wird, ohne daß damit ein Archetypus berührt und von innerer Erfahrung getroffen wäre, da ist das Prädikat «religiös» eigentlich gar nicht am Platze, da haben wir es mit einer nur uneigentlich religiösen Aussage oder einem nur uneigentlich religiösen Gedanken zu tun, dessen Ursprung entweder katathym in einem Komplex oder synthym in einer Stimmung zu suchen ist; oder aber, es handelt sich bei einer solchen Aussage lediglich um eine klischeeartige, nicht mehr dem Wortsinn nach verstandene Redeweise (z. B. Gott-sei-Dank!, Herr Jesses!, u. dgl. mehr).

Die These, wonach der Archetypus der Gegenstand religiöser Erfahrung ist und alles daraus für unsere Fragestellung zu Folgernde bedeutet nun aber weiter, daß eine Aussage oder ein Gedanke, der bewußt nicht als ein religiöser vollzogen wird, in dem Falle doch als ein genuin religiöser angesehen werden muß, daß in seinem Vollzuge ein Archetypus getroffen und berührt wird.

Diese beiden Feststellungen – die eine das Religiöse einschränkend, die

andere seinen Geltungsbereich erweiternd – sind für jede Religionspsychologie, vor allem aber für eine Psychopathologie des Religiösen so wie für die praktische Tätigkeit des Seelsorgers von großer Wichtigkeit.

Damit ist nun eine wesentliche und qualitative Differenzierung des Religiösen vom Pathologischen erreicht. Das läßt sich vor allem an zwei Punkten zeigen:

1. Vom Komplex, der zu wahnhaften Überzeugungen führt, können wir sagen, daß er in einen Verdrängungsprozeß vom Bewußtsein aus dem übrigen Persönlichkeitszusammenhang ausgeschieden und als ein störender Fremdkörper ins Unbewußte abgeschoben wurde.

Das heißt: Der Inhalt des Komplexes war dem von ihm Behafteten einmal bewußt, ist ihm aber heute nicht mehr bewußt. Daraus läßt sich schließen, daß der Komplex ein nur graduell und quantitativ vom Bewußtsein verschiedenes Maß von Unbewußtheit hat. Er existiert also noch durchaus im Bereiche des Vor- oder Nichtmehr-Bewußten, hat seinen Nährboden also nicht in der das Persönliche und Individuelle transzendierenden Tiefe des kollektiven Unbewußten, sondern ist in jeder Beziehung individueller Natur.

Im Gegensatz dazu hat der Archetypus seinen Sitz gerade in jener kollektiven, transpersönlichen Schicht des Unbewußten, die man mit Jung als die «gewaltige geistige Erbmasse der Menschheitsentwicklung» bezeichnen mag, «wiedergeboren in jeder individuellen ... Struktur³⁴».

Archetypus und Komplex sind also nach ihrer Herkunft und nach ihrem Lebensbereich derartig voneinander verschieden, daß man sich eine größere Differenzierung als diejenige zwischen Religiösem und Pathologisch-Wahnhaftem kaum mehr denken könnte.

Noch mehr treten die beiden auseinander, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in der Jungschen Beschreibung der Archetypus beinahe zur transparenten Epiphanie des Überweltlichen wird, ja daß ein bestimmter Archetypus, der des Selbst, geradezu als ein transzendentes Postulat bestimmt wird.

Damit, d. h. mit dem Hinweis auf den Ursprung des Archetypus im kollektiven und nicht im persönlichen Unbewußten wäre auch die Tatsache erklärt, daß das religiöse Gültigkeitsbewußtsein und mit ihm eine religiöse Überzeugung von Tausenden von andern Menschen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft oder Bewegung geteilt wird, wohingegen das Gültigkeitsbewußtsein auf Grund einer Wahnidee sich in der überwiegenden Mehrzahl aller Fälle auf eine einzige Person beschränkt. Damit hätte auch eine auf diesen Tatbestand hindeutende Bemerkung Bleulers ihre Begründung gefunden:

«Der Hauptunterschied (der Wahnideen) gegenüber dem Glauben ist der, daß sie für persönliche Bedürfnisse der Einzelnen gebildet werden³⁵.»

Das religiöse Gültigkeitsbewußtsein beruht eben – gemäß seiner formalen Bestimmtheit – auf der Erfahrung nicht eines persönlichen Komplexes, sondern auf der Erfahrung und Berührung eines dem Bereiche des kollektiven Unbewußten entstammenden Archetypus.

2. Zur Differenzierung des Religiösen vom Pathologisch-Wahnhaften sei noch ein zweiter Punkt erwähnt:

Archetypus und Komplex unterscheiden sich auch hier ihrer Entstehung nach. Währenddem der Komplex in einem ganz bestimmten Zeitpunkt einer individuellen Lebensgeschichte akzidentiell, traumatisch sich bildet, können wir biographisch eine Entstehung des Archetypischen nicht lokalisieren. Der Mensch wird mit den Archetypen geboren, nicht aber mit den Komplexen.

Das heißt: Die Genese des Komplexes ist nach Jungs Theorie ontogenetisch, diejenige des Archetypischen phylogenetisch zu erklären. Oder mit anderen Worten: Im Hinblick auf den individuellen Menschen ist der Komplex, nicht aber der Archetypus ein Entstandenes, Gewordenes.

In diesem Sinne ist auch der bereits einmal erwähnte Ausdruck von Bergson zu verstehen, mit dem Jung das Archetypische gelegentlich bedacht hat: «les éternels incréés».

Von da aus könnte man die ihrer Formulierung nach vielleicht etwas überspitzte, ihrem Gehalte nach aber sicher richtige Aussage wagen, daß wir es beim Komplex mit einer a posteriori erworbenen, beim Archetypischen aber mit einer a priori im Menschen angelegten Ordnung zu tun haben, welche die psychischen Vorgänge reguliert und in bestimmten, ihr adäquaten Bahnen hält, einer Ordnung also, deren innere Erfahrung im Falle des Komplexes zu dem katathymen, aposteriorischen, im Falle des Archetypus aber zu einem apriorischen Gültigkeitsbewußtsein führt.

Dieser Satz erfährt eine gewisse Bestätigung durch die praktische Erfahrung:

Wiewohl alle möglichen Einwände und logischen Argumente dem katathymen, wahnhaften Gültigkeitsbewußtsein nichts anhaben können, so schwindet doch dieses Gültigkeitsbewußtsein in den meisten Fällen im Verlaufe einer Psychoanalyse unter gleichzeitigem Abbau des Komplexes³⁶. Denn der Komplex und das in seiner Folge auftretende Gültigkeitsbewußtsein bei katathymen Aussagen und Gedanken sind ein in der Zeit a posteriori Entstandenes und als ein Entstandenes prinzipiell auch vergänglich.

Das heißt: Es ist prinzipiell aus der Natur der Sache heraus möglich,

Komplexe und katathymes Gültigkeitsbewußtsein zum Verschwinden zu bringen.

Oder anders gesagt: Das katathyme Gültigkeitsbewußtsein ist – hierin völlig unähnlich dem logischen – der Senkung wie der Steigerung fähig. Es ist deshalb im strengen Sinne nicht als ein Gültigkeitsbewußtsein, sondern – wie wir auch schon sagten – weit eher als ein Nötigungsgefühl zu bezeichnen.

Das Gefühl evidenter Richtigkeit von Wahnideen ist umso stärker, je kräftiger der Zwang des Komplexes ist, unter dem sich die Wahnidee aufdrängt. Verstärkt sich der Komplex, verstärkt sich auch der Zwang, so und nicht anders denken zu müssen. Schwindet der zwingende Komplex, so erfolgt auch eine Senkung des Gültigkeitsgefühls, des Gefühls der Nötigung.

Diesen – im Bereiche des logischen wie auch des religiösen Gültigkeitsbewußtseins unmöglichen – Sachverhalt verdeutlicht sehr schön der folgende Satz aus Störings «Vorlesungen über Psychopathologie»:

«Hier ist also das Realitätsurteil von der Intensität des Zwangs abhängig, mit der sich diese Idee dem Individuum aufdrängt... Bei geringerer Intensität wird diese Idee nicht mit dem Glauben an ihre Gültigkeit verbunden... Wie in diesem Falle, so sieht man in vielen anderen Fällen bei Steigerung des Zwangs, mit dem sich zunächst ganz hypothetische Annahmen dem Individuum aufdrängen, aus der zwangsmäßig fixierten, zunächst nicht geglaubten Annahme ein Realitätsurteil werden³⁷.»

Alledem gegenüber ist das genuin religiöse Gültigkeitsbewußtsein weder von logischen Erwägungen noch von einer noch so geschickten Psychoanalyse her abzubauen, wenn immer es sich tatsächlich um ein im strikten und in unserem Sinne präzisiertes religiöses Gültigkeitsbewußtsein handelt, d. h. wenn es auf Grund der Erfahrung und inneren Berührung eines Archetypus entstanden ist und sich also weder synthym auf eine Verstimmung der Gemütslage noch katathym auf einen Komplex reduzieren läßt.

Es ist völlig undenkbar, daß sich Freud diese Tatsache irgendwie erklären könnte. Denn nach seinen Voraussetzungen müßte auch das hartnäckigste religiöse Gültigkeitsbewußtsein als ein komplexbedingtes heilbar, d. h. reduzierbar sein. Der berühmte utopische Schlußabschnitt in der «Zukunft einer Illusion³⁸» dürfte wohl wesentlich mit diesem Unvermögen Freuds im Zusammenhang stehen, das Religiöse anders als ein Komplexbedingtes zu sehen.

Das Archetypische als ein «éternel incréé» ist von Natur aus nicht reduzierbar, nicht zum Vergehen und Verschwinden fähig. Es ist also ein phylogenetisch Entstandenes, nicht in der Zeit, oder wenigstens nicht in der Zeit eines

individuellen Lebens Gewordenes, Unbiographisches, eine apriorische Form, unter welcher das psychische Geschehen des Menschen abläuft, eine schlechthin nicht weiter reduzierbare Letztheit, welche zu einem gewissen und unbedingten Gültigkeitsbewußtsein führt.

Im Gegensatz zu dem katathymen Gültigkeitsbewußtsein besteht eine gewisse Parallelität zwischen religiösem und logischem Gültigkeitsbewußtsein, indem diese beiden Arten von innerer Gewißheit bezeugen, daß im Vollzuge der ihnen zugrundeliegenden Aussagen und Gedanken nicht eine individuelle, durch ein zeitlich-zufälliges Ereignis entstandene, aposteriorische Bahnung und Norm berührt und innerlich erfahren werde, sondern, daß da einer objektiven, dem bewußten Ich gegenüber tretenden, aus dem Biographisch-Zeitlichen nicht erklärbaren und in diesem Sinne apriorischen Urform entsprochen wird, aus welcher Gedanke und Aussage eine solcher Urform adäquate Gestaltung erhalten.

Damit verlangt die Wahrheit, die im so gearteten Gültigkeitsbewußtsein bestätigt und bezeugt wird, als eine Wahrheit angesehen zu werden, die den Anspruch auf überindividuelle, objektiv verpflichtende Gültigkeit zu erheben befähigt ist.

Aber nun stellt sich uns ein nicht zu unterschätzender Einwand gegen die Behauptung von der Parallelität des logischen und des religiösen Gültigkeitsbewußtseins entgegen. In der Tat begingen wir einen großen Fehler, wollten wir ob der konstatierten Analogien die Verschiedenheiten der beiden Größen verschweigen. Auch wenn wir an den oben beschriebenen Parallelitäten durchaus festhalten, so können wir doch nicht die bestehenden, die Gemeinsamkeiten an Relevanz vielleicht noch überbietenden Differenzen außer acht lassen.

Während es für das logische Gültigkeitsbewußtsein geradezu typisch ist, daß die darin bezeugte und bestätigte Wahrheit eine allgemeine ist, d. h. vom hintersten Menschen auf der ganzen Welt prinzipiell eingesehen werden kann, während sich das logische Gültigkeitsbewußtsein also jedem Menschen mitteilt, wenn er nur immer sich zum Vollzuge eines logischen Schlusses bereit erklärt, so sind auf der andern Seite die religiösen Aussagen und Gedanken von einer nur beschränkten Anzahl Menschen vom gleichen Gültigkeitsbewußtsein begleitet. Schon der Titel des Buches von William James «Varieties of Religious Experience» weist darauf hin, daß es eine Unzahl von religiös möglichen Aussagen gibt, von denen die einen Menschen eine Bestätigung durch ein Gültigkeitsbewußtsein erhalten und die anderen nicht.

Die Verschiedenheit der inhaltlichen Bezüge braucht sich nicht einmal nur

in den vielen religiösen Gemeinschaften und Bewegungen zu manifestieren, sie kann sich außerordentlich stark auch im einzelnen Menschen auswirken.

Wir denken dabei an die Phänomene der Bekehrung und der Konversion, Erscheinungen also, welche im Bereiche des logischen Gültigkeitsbewußtseins schlechterdings unmöglich wären. Ebenso unmöglich wie ein zweites Differentialdiagnostikum, das der Diskontinuität:

Im religiösen Aussagen- und Gedankengebiet bleibt das Gültigkeitsbewußtsein nicht notwendigerweise konstant. Es kann abflauen und total absterben, was wir in der christlichen Bevölkerung Europas jetzt zur Genüge studieren können.

Man kann religiöse Aussagen machen, ohne ihre Wahrheit innerlich als gültig zu empfinden. Es ist für diesen Fall von einem hohlen oder leeren Glauben zu sprechen; und der katholisch-theologische Begriff der *fides implicita* ist eine geradezu klassische Illustration dazu. Wo das Gültigkeitsbewußtsein abgestorben ist, da besteht bald auch keine Notwendigkeit mehr, die von ihm begleiteten religiösen Aussagen weiterhin zu vollziehen.

Das logische Gültigkeitsbewußtsein ist in jeder Beziehung konstant. Vom religiösen Gültigkeitsbewußtsein aber müssen wir jetzt feststellen, daß es formal zwar konstant bleibt – das haben wir weiter oben mit dem Hinweis auf seine in gewissem Sinne apriorische Grundlage im Archetypischen nachzuweisen versucht –, daß es aber material, d. h. in den Beziehungen zu den Inhalten religiöser Aussagen, eine starke Variabilität und Diskontinuität aufweist.

Es läßt sich also zeigen, daß proportional dazu, wie das Gültigkeitsbewußtsein sich von einem rein formalen (logischen Gültigkeitsbewußtsein) auf einen formal-material gemischten Bezug umstellt (religiöses Gültigkeitsbewußtsein), seine Variabilitätsmöglichkeit größer, seine Relativität ausgeprägter und seine im Sinne notwendigen Wahrheitsgehaltes gefaßte Allgemeinheit kleiner wird.

Wir werden uns also hüten, das Archetypische als religiöses Apriori zu verstehen, welches einen allgemeinen Wahrheitsgehalt des Religiösen zu begründen hätte. Und wir sehen von da aus, daß es richtig war, das Archetypische ausschließlich zu einer formalen Bestimmung des Religiösen beizuziehen, ohne sogleich von solcher Formbestimmung aus die Wahrheitsfrage zu stellen oder gar zu beantworten.

An die Wahrheitsfrage heranzutreten erlauben wir uns erst, wenn wir jetzt in einer weiteren Untersuchung die Grenzen der religiösen Erfahrung abgesteckt haben, der religiösen Erfahrung, deren allgemeine Formbestimmtheit wir jetzt genügend aufgezeigt zu haben glauben.

III. Mittelbare und unmittelbare religiöse Erfahrung

1. *Die mittelbare (indirekte) religiöse Erfahrung*

Jung unterscheidet zwischen zweierlei Arten von religiöser Erfahrung. Beide sind – das sei nochmals betont – als religiöse Erfahrungsweisen Erfahrung des Archetypischen. Aber die eine ist nun dadurch spezifiziert, daß der Mensch nur indirekt, mittelbar, in schon positiv vorgeprägten Formen erfahrend zum Archetypischen vorstößt, währenddem er in der andern Erfahrungsweise, die Jung die unmittelbare religiöse, oder die Ur-Erfahrung oder sogar die «Gnosis¹» nennt, direkt sich archetypischen Gestalten zuwendet und damit unmittelbar Unbewußtes seinem Bewußtsein integriert.

Wenden wir uns nun zunächst der ersten, der mittelbaren religiösen Erfahrung zu, so sehen wir, daß Jung sie in ihrer Mittelbarkeit als eine uneigentlich religiöse, als eine konfessionelle, die eigentlich religiöse, direkte und für die Seele außerordentlich gefährliche ersetzende Erfahrung gelten läßt.

«Der Ersatz hat den offensichtlichen Zweck, unmittelbare Erfahrung zu ersetzen durch eine Auswahl passender Symbole, die in ein fest organisiertes Dogma und Ritual eingekleidet sind. Die Katholische Kirche erhält sie aufrecht durch ihre absolute Autorität, die Protestantische ‚Kirche‘ (wenn man diesen Begriff noch anwenden kann) durch Betonung des Glaubens an die evangelische Botschaft. Solange diese beiden Prinzipien Wirksamkeit haben, sind die Menschen erfolgreich verteidigt gegen die unmittelbare religiöse Erfahrung².»

Der Kirchenglaube und die Kirchenfrömmigkeit bewahren also den Menschen mit ihren Symbolen, Dogmen und ihrem Ritual vor den Gefahren der im Unbewußten lauernden zwiespältigen, numinosen, mana-haltigen, archetypischen Gestalten, behüten ihn vor den «perils of the soul». Die Kirche, ihr Dogma und ihr Kultus, treten schützend zwischen das Individuum und sein Unbewußtes, stehen zwischen dem Menschen und seiner eigentlichen religiösen Erfahrung.

«Die christliche Sphäre, wie überhaupt jede geschlossene Religionsform,

hat die unzweifelhafte Tendenz, das Unbewußte im Individuum möglichst zu unterdrücken, und damit auch seine Phantasie lahm zu legen. An ihrer Statt gibt die Religion (hier im Sinne von Kirche gemeint) festgeprägte symbolische Anschauungen, welche das Unbewußte des Individuums vollständig ersetzen sollen. Die symbolischen Vorstellungen aller Religionen sind Gestaltungen unbewußter Vorgänge in typischer, allgemeinverbindlicher Form³.»

Man könnte in solchen Sätzen eine Abwertung der Kirche sehen, ja eine Ablehnung der Kirche herauslesen, eine Ablehnung dieses wegzuräumenden Hindernisses für das unmittelbare Reich Gottes, dieser Barrikade gegenüber aller direkten, wahren Gotteserfahrung. Man könnte von da aus Jung auch als Kronzeugen für alle Skepsis dem Dogma gegenüber aufrufen. Aber damit täte man Jung Unrecht und verstünde seine Haltung zu Kirche, Dogma und Kultus völlig falsch. Denn für ihn sind weder Dogma noch Ritus noch Sakramente Mauern, die den Zugang zum Gegenstande eigentlicher religiöser Erfahrung, die den Zugang zum Archetypischen also verschließen. Im Gegenteil: Dogma und Ritus bilden für bestimmte Menschen, welche unmittelbare religiöse Erfahrung in ein seelisches Chaos stürzen würde, die einzige legitime Möglichkeit, zu religiöser, wenn auch nur indirekt religiöser Erfahrung zu gelangen.

Dogma und Ritus sind der Skipiste zu vergleichen, auf welcher der nicht Berggewohnte ungefährdet, dafür aber ein bißchen indirekt zum Genusse des Bergwinters gelangt, währenddem den versierten Touristen eigene, neue, allerdings von Lawinen und anderen Tücken der winterlichen Natur bedrohte Wege und Abfahrten direkt und unmittelbar in die Schönheit des Gebirges hineinführen.

Dogma und Ritus sind aus dem Unbewußten bereits herausgestellte Projektionen des Archetypischen, vielfach begangene Wege, bewährte Formen religiöser Erfahrung.

«Das Dogma ist wie ein Traum, der die spontane und autonome Tätigkeit der objektiven Psyche, des Unbewußten *spiegelt* (von mir ausgezeichnet)⁴.»

Ja, man könnte sagen, Dogma und Ritus tragen den Niederschlag unmittelbarer religiöser Erfahrung derer auf sich, die das Dogma oder den Ritus schufen. So ist es verständlich, warum Jung gewisse Dogmen «unmittelbare Erfahrungen⁵» nennt und dann aber sofort behaupten kann, diese Dogmen schlossen eine unmittelbare Erfahrung aus⁶. Die unmittelbare Erfahrung, die sich im Dogma manifestiert, ist eben durch die Dogmenbildung Gestalt und als Gestalt, als Form mittelbar geworden.

«Sie (d. h. die Kirche) gibt ihnen (d. h. gewissen Menschen) die Mittel, sich mit dem Unbewußten mittelbar in Beziehung zu setzen... Die Katholische Kirche verbindet diese Menschen indirekt mit dem Unbewußten, aber durch die Mittelbarkeit dieser Verbindung bewahrt sie sie vor der direkten Berührung damit und all den unberechenbaren Folgen, die aus der unmittelbaren Begegnung mit dem Unbewußten kommen könnten. Sie zieht die Archetypen an sich und schafft dadurch an Stelle des seelischen Chaos einen Kosmos⁷⁸.»

Wir möchten an dieser Stelle nicht verfehlen, auf Origenes hinzuweisen⁹, der einmal davon spricht, daß die alt- und neutestamentlichen Geschichten nicht dazu da seien, Historisches zu berichten, sondern damit der Mensch die «ordines vitae» erkenne. Für Origenes enthalten die biblischen Geschichten und mit ihnen wohl auch das kirchliche Dogma also noch etwas geheimnisvolles Zweites, etwas, was dem Menschen gewissermaßen die innerseelische Ordnung seines persönlichen Lebens darstellt. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß bei Origenes «Leben» wohl eine Übersetzung von «psyche» ist, dann kann man, dem Doppelsinn des Wortes folgend, sagen, die biblischen Geschichten und die auf ihnen basierenden Dogmen und Riten repräsentieren nach Origenes dem Menschen die geheimnisvolle, urtümliche Struktur seines Menschseins, die innere Ordnung seiner Seele, seines seelischen Lebens, welche zu befolgen sie ihn anrufen^{9a}.

Daß nun die katholische Kirche mit ihrem glänzenden Reichtum an Spiegelungen des Archetypischen in Dogma, Ritus und Sakramentsvorstellung sich für die Vermittlung indirekter religiöser Erfahrung viel besser eignet als die protestantische, welche den Menschen im Grunde genommen ja geradezu vor den brennenden Dornbusch, vor die direkte, Entscheidung heischende Erfahrung Gottes stellen möchte und ihn damit dem Unbewußten preisgibt, das ist ohne weiteres klar¹⁰. So schätzt denn auch Jung das katholische Dogma und Ritual als «Methoden geistiger Hygiene¹¹» in ihrer Wirksamkeit viel höher ein als die protestantischen Lehren und Institutionen^{11a 12}.

Der Protestant, dem in seiner Kirche nur eine kleine oder gar keine Möglichkeit mittelbarer religiöser Erfahrung vergönnt ist, hat dafür aber die große Chance, direkte, unmittelbare, religiöse Ur-Erfahrung machen zu dürfen. Ungeschützt durch die bewahrenden Mauern kirchlich-verpflichtender Symbolik ist er allen Gefahren seines zwiespältigen Unbewußten ausgeliefert. Aber gerade in dieser Ausgeliefertheit kann der Protestant heilsame, konstruktive Begegnung mit dem ihm freiliegenden Unbewußten erleben.

Ist es zu kühn zu behaupten, daß sich in diesem Jungschen Gedanken eine

große Ähnlichkeit zu der existenz-philosophischen Anschauung vom «ins Dasein geworfenen» Menschen zeigt, der sich aber doch vor Transzendenz zu einer bewußten Existenz aufschwingen kann?

2. Die unmittelbare (direkte) religiöse Erfahrung

«Der Protestantismus war, und ist noch, ein großes Risiko, und zu gleicher Zeit eine große Möglichkeit. Wenn er fortfährt, sich als Kirche zu desintegrieren, so hat das den Erfolg, den Menschen all seiner geistigen Sicherungen und Verteidigungsmittel zu entblößen, welche ihn gegen die unmittelbare Erfahrung jener Kräfte sichern, die im Unbewußten auf Befreiung warten^{12a}.» Gelingt es dem Protestanten aber, diesen Kräften seines Unbewußten bewußt zu begegnen, sie zu integrieren und also nicht fern von seinem bewußten Ich rumoren zu lassen, so hat er in solcher direkter Berührung mit dem Unbewußten die Möglichkeit religiöser Urfahrung.

«Der Protestant ist Gott allein anheim gegeben. Es gibt für ihn keine Beichte, keine Absolution, keine Möglichkeit irgendwelcher Art von sühnendem opus divinum. Er muß seine Sünden allein verdauen¹³.»

«Wenn ein Protestant den vollständigen Verlust seiner Kirche überlebt und doch noch Protestant bleibt, d. h. ein Mensch, der Gott gegenüber schutzlos ist und nicht mehr geschirmt durch Mauern oder durch Gemeinschaften, so hat er die einzigartige geistige Möglichkeit der unmittelbaren religiösen Erfahrung¹⁴.»

Wir möchten uns jetzt nicht auf eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Sicht des Protestantismus einlassen, obwohl Jungs in diesem Punkte sehr einseitige Darlegungen geradezu nach einer solchen Auseinandersetzung rufen. Die Gedanken Jungs über den Protestantismus und den protestantischen Menschen haben wir hier lediglich darum referiert, weil ihnen zufolge ja das Phänomen, welches wir jetzt zu besprechen haben, das eigentliche und wesentliche Problem unserer protestantischen Kirche bildet, nämlich das Phänomen der unmittelbaren, der religiösen Urfahrung¹⁵.

C. G. Jung erklärt: «Der Protestant ist Gott allein anheim gegeben¹⁶», und er verbindet diese Feststellung mit jener andern, wonach gerade dadurch, daß der Protestant – und das will doch nach allem, was bisher gesagt wurde, heißen: der Mensch, der religiöse Urfahrung machen *muß* – Gott allein gegenüber gestellt, Gott allein ausgeliefert ist, dieser selbe Protestant auch allen Gefahren seines Unbewußten preisgegeben ist und keine Verteidigungs-

mittel mehr besitzt, «welche ihn gegen die unmittelbare Erfahrung jener Kräfte sichern, die im Unbewußten auf Befreiung warten¹⁷».

Das Stehen vor dem brennenden Busch ist lebensgefährlich, eröffnet erschreckend die gähnenden Abgründe, das zerstörerische Chaos der eigenen seelischen Tiefen im Unbewußten. «Die Erscheinung des Erlösenden (Gottes) ist aufs Innigste mit Zerstörung und Verwüstung verknüpft¹⁸.»

Ist damit nicht das psychologisch Gleiche gesagt wie bei Martin Luther, wenn er in seiner Römerbrief-Vorlesung aus der Unmittelbarkeit seines Gottes-Erlebnisses heraus seine gefährlichen Kämpfe, sein Hindurchgehen «durch das Nichts» bezeichnet als «das Erleiden und Ertragen Gottes»? Bezeichnend dazu ist Luthers Satz: «Wir bitten um Heil; er aber führt uns, um uns selig zu machen, nur noch tiefer in die Verdammnis hinein und verbirgt unter solchem Unwetter seine Erhörung¹⁹.»

Dazu seien noch folgende Stellen aus Jungs Schriften zitiert:

«Das Symbol (des Rettenden) ist aufs allerinnigste verbunden mit dem Gefährlichen Bedrohenden, sodaß es mit ihm entweder verwechselt werden kann, oder daß es bei seinem Erscheinen eben gerade das Böse und Zerstörende hervorruft²¹.»

«Ich habe schon in meinem Buch über ‚Wandlungen und Symbole der Libido‘ darauf hingewiesen, daß die Gottesgeburt vom Drachen, von der Überschwemmungsgefahr, dem Kindsmord bedroht ist²².» (Kindsmord von Bethlehem!)

«Die Geburt des Erlösers ist gleichbedeutend mit einer großen Katastrophe, indem nämlich ein neues, mächtiges Leben da hervorbricht, wo man gar kein Leben und keine Kraft und keine Entwicklungsmöglichkeit vermutete... Aus dem Nichtgeglauten und Verworfenen kommt der neue Kraftzuschuß, die Erneuerung des Lebens²³.» (Niedere Herkunft des Erlösers!)

«Der Behemoth und der Leviathan sind die zwei aus dem Buche Hiob bekannten Ungetüme Gottes, die symbolischen Ausdrücke seiner Macht und Kraft. Als rohe tierische Symbole bezeichnen sie psychologisch verwandte Kräfte der menschlichen Natur (vgl. Wandlungen und Symbole der Libido, S. 58). Darum sagt Jahve: ‚Siehe da den Behemoth, den ich neben dir gemacht habe. – Siehe, seine Kraft ist in seinen Lenden, und sein Vermögen in den Sehnen seines Bauches. Sein Schwanz strecket sich wie eine Zeder, und die Sehnen seiner Schenkel sind dicht geflochten: Er ist der Anfang der Wege Gottes²⁴.‘»

Der Mensch, namentlich der moderne Mensch, ist «ins Dasein geworfen», preisgegeben den Gefahren und den zerstörerischen Kräften Behemoths, aus-

geliefert jenen finsternen Mächten seines Unbewußten, die ihn mit geistigem Tod bedrohen. Hilflos steht er vor den «perils of the soul», welche ihn dem seelischen Tode, dem Seelenverlust oder der Besessenheit anheimgeben.

«Aber eines ist sicher – daß der moderne Mensch... sich der Zone des weltzerstörenden und weltschaffenden Feuers genähert hat²⁵.»

Die Zone des weltzerstörenden *und* weltschaffenden Feuers...

Also: es heißt nicht nur: die Heilzone ist die Gefahrenzone, sondern, es muß auch das Umgekehrte gelten: die Gefahrenzone ist die Heil- und Heilszone.

Nah ist

Und schwer zu fassen der Gott.

Wo aber Gefahr ist, wächst

Das Rettende auch²⁶.

«Wenn das Alte nicht reif wäre zum Tode, so würde nichts Neues erscheinen²⁷.»

Wer die unheimlichen, todbringenden Gefahren seines Unbewußten sich bewußt werden läßt, wer vor der chaotischen Möglichkeit seiner Seelentiefe die Augen der Bewußtheit nicht verschließt, wer die Projektionen seiner eigenen tödlichen Bosheit und Ungeordnetheit aus der Außenwelt und von den andern Menschen in sich selbst zurücknimmt, der hat Gnade, durch solches Chaos hindurch weiter zu dringen bis auf ein Neues, bis auf jene Kosmos-schaffenden, ordnenden Mächte der kollektiv-humanen Seelentiefe, bis zu den archetypischen Mustern seines Menschseins. Für den ist der Tod des Alten nicht mehr erschreckendes Ende, sondern Zeichen der Reife eines Neuen, Lebendigen. Wer die einmal in unmittelbarer religiöser Erfahrung geöffneten Pforten seines Unbewußten im schrecklich-negativen, im tödlichen Sinne bewußt anzuschauen bereit ist, der wird, durch die nun offene Pforte des Schreckens hindurchschreitend, vorstoßen bis zu den schöpferischen, ordnenden Lebensquellen seines Seins. Der wird gleich Dante durch das Tor der Hölle, das alle Hoffnung ihm verbietet²⁸, eingehen zur Schau und Erfahrung des Himmlischen. Unerwartet berührt und erfährt er, so wie er ist, in seiner einzigen, nur ihm gehörenden Individualität bewußt und einmalig die archetypische Ordnung und Dynamik seines Unbewußten. Er hat religiöse Urerfahrung gemacht.

Was bei solcher Urerfahrung passiert, das mag nach dem Gesagten unbedeutend und enttäuschend scheinen, wenn man wegen des etwas pathetischen Begriffs «religiöse Urerfahrung» geneigt war, mehr zu erwarten. Es mag

bescheiden tönen, wenn man unter religiöser Urerfahrung nichts Sensationelleres versteht als die direkte individuelle Erfahrung des Archetypischen im eigenen Unbewußten.

«Aber trotz alledem ist die individuelle Erfahrung, gerade in ihrer Armseligkeit, unmittelbares Leben, sie ist das warme, rote Blut, das heute pulsiert. Sie ist für einen Wahrheitssucher überzeugender als die beste Tradition. Unmittelbares Leben aber ist immer individuell, denn das Individuum ist der Lebensträger²⁹.»

Zu der Armseligkeit und Unzulänglichkeit individueller archetypischer Erfahrung wäre immerhin noch zu bemerken, daß solcher individueller Erfahrung, gerade weil sie Erfahrung des Archetypischen ist, von Haus aus der ganze Reichtum des Kollektiv-Menschlichen, die gesamt menschliche Erfahrungsweite sich erschließt.

«Aber ebenso, wie es kein Individuum gibt, das zu einem Zustand von absoluter Einzigartigkeit differenziert wäre, gibt es auch keine individuellen Schöpfungen von absolut einzigartiger Qualität. Sogar Träume sind zu einem sehr hohen Grade aus kollektivem Material gemacht, ebenso wie in der Mythologie und im Folklore verschiedener Völker gewisse Motive sich in fast identischer Form wiederholen³⁰.»

Es scheint geradezu, daß in der individuellen, direkten religiösen Erfahrung, so wie sie bei Jung beschrieben ist, der Mensch sich erhebe zur Gnosis seines eigenen Wesens, zur Schau der Idee «Mensch», zur Erkenntnis dessen, was ihn in, aber auch über seine Individualität hinaus zum Menschen, diesem einer ewigen Welt irgendwie verpflichteten und verbundenen Wesen macht, zur Begegnung seiner Individualität mit dem Menschen als Gestalt eines göttlichen Schöpfungsplanes. Ist das zu kühn oder zu poetisch gesagt, so ist auch jede nüchterne Beschreibung religiöser Urerfahrung nur immer ein stammeln-der Versuch, überwältigendes Erleben in Worte zu fassen, die das Eigentliche nur immer ins Uneigentliche zu übersetzen vermögen.

Jedenfalls eignet dieser unmittelbaren religiösen Erfahrung scheinbar ein Wissen um die Transzendenz menschlichen Lebens und des Lebens überhaupt. Solche Erfahrung ist ein «Ewigkeitsmoment in der Zeit³¹».

3. Die finale Bewegung der religiösen Erfahrung

Haben wir bisher an allen Stellen, wo C. G. Jungs Lehre von den Archetypen zur Diskussion stand, vor allem eine Darstellung und Beschreibung dieser Lehre geben wollen, so sollen alle folgenden Kapitel dieser Arbeit weitgehend einer kritischen Auseinandersetzung dienen.

Das heißt nun aber, daß damit gewisse Begriffe in Jungs Theorie, deren unbefangener Gebrauch uns im beschreibenden Teile verstatet war, jetzt in kritischer Beleuchtung problematisch werden. Das betrifft vor allem den Begriff des Archetypus.

Wir werden in den folgenden Kapiteln die Bedeutung dieses Begriffes so sehr einschränken, ihm so bestimmte Grenzen setzen müssen, daß man sich fragen kann, ob er im Zusammenhange unseres Denkens nicht einen derartig, qualitativ anderen Platz angewiesen bekommen hat, daß wir ihn am besten ganz durch einen anderen Begriff ersetzen würden.

Dennoch aber kann eine solche Ersetzung nicht in Frage kommen: Wir brauchen den Begriff des Archetypischen (und andere im Zusammenhang mit ihm entstandene Begriffe, wie etwa diejenigen des Individuationsprozesses oder des Selbst) trotz seiner Problematik, um nicht Gefahr zu laufen, durch die Anwendung anderer, fremder Begriffe Jungs Theorie zum vornherein zu vergewaltigen. Nur aus solchem Respekt vor der Eigenständigkeit der Lehre Jungs heraus ist eine wirkliche Kritik möglich. Ohne die Bereitschaft, auch problematische Begriffe mitzunehmen, gehen wir mit unserer Kritik am Eigentlichen dieser Lehre vorbei. Wir brauchen den Begriff also auch in bezug auf unseren eigenen, von Jungs Lehre divergierenden Gedankengang weiter, ohne daß wir uns den in diesem Begriff wie immer auch präjudizierten Entscheidungen gefangen geben.

In den «Psychologischen Typen» schreibt Jung:

«Es (d. h. das urtümliche Bild, der Archetypus) ist in erster Linie und zunächst ein Niederschlag und damit eine typische Grundform eines gewissen immer wiederkehrenden seelischen Erlebens. Darum ist es als mythologisches Motiv auch ein stets wirksamer und immer wieder auftretender Ausdruck, welcher das gewisse seelische Erleben entweder wachruft oder in passender Weise formuliert³².»

Das würde bedeuten, daß der Archetypus Darstellung ist für typische gesamt menschliche Urreaktionen auf gewisse, immer und für jeden Menschen sich wiederholende Situationen und Gegebenheiten. In der vom Archetypus bildhaft dargestellten Weise wird je und je eine entsprechende Urreaktion

erlebt. Zu diesen Urreaktionen gehören z. B. die Reaktion auf den Vater, die Mutter, das Männliche, das Weibliche, die eigene, vom bewußten Ich vernachlässigte Nachtseite, welche in der Jungschen Terminologie «Schatten» genannt wird, usw. usf.

Ob es nun Jung oder einem anderen gelungen ist, eine vollständige Liste solcher Urreaktionen aufzustellen oder nicht, ist nicht von Belang. Wichtig ist festzustellen, daß es eine grundsätzlich beschränkte Zahl von kollektiv-menschlichen Urreaktionen und damit von diesen Urreaktionen entsprechenden Archetypen gibt, einen *numerus clausus* also, der nicht etwa durch irgendwelche zivilisatorische oder andere Einflüsse vermehrt oder vermindert werden kann. Eben so wichtig, wenn nicht noch wichtiger ist die zweite Feststellung, daß nämlich der Archetypus in keinem Falle Ausdruck und Form ist für eine statische Größe, sondern für ein dynamisches Geschehen, für einen dramatischen Akt.

Ein dramatischer Akt ist im Gegensatz zu etwas Statischem nichts in der Vereinzelung, sinnlos als einziger Akt. Er verlangt, seinem dynamischen Wesen entsprechend, eine Fortsetzung, durch welche er erst den gesuchten Anschluß erhält an einen höheren dramatischen Sinnzusammenhang. Der dramatische Akt weist über sich hinaus auf ein Zweites und Drittes. Findet er diesen zweiten und dritten Akt nicht, so stagniert seine finale Bewegung; die über ihn hinausdrängende Bewegung wird vom leeren Raum unbeantwortet zurückgeworfen und als im leeren Raum sinnlose Aktion zunichte gemacht.³³

Daß der dramatische Akt über sich selbst hinausdrängt, das ist ein Zeichen dafür, daß er als vorläufig einzelner seinem Wesen entsprechend zur Lösung einer dem Statischen nicht unbedingt inhärenten Frage strebt, der Frage nach dem Sinn. Der dramatische Akt stellt sich aus sich selbst heraus vor die Sinnfrage. Deshalb, weil er das tut, weil Sinn aber nie in ihm selbst, sondern nur in einem anderen final gefunden werden kann, drängt er nach einem nächsten dramatischen Akt und sucht damit Anteil an einem über ihn hinausreichenden, größeren dramatischen Zusammenhang zu erlangen, der ihm eine Lösung der Sinnfrage verheißt.

Diese Interpretation der Jungschen Archetypen als Ausdrücke und Gestaltungen seelendramatischer Urakte, welche ihrem Wesen entsprechend nach einem sinnvollen, ganzheitlichen Zusammenhang verlangen müssen, diese Interpretation mag den Anschein einer zu eigenmächtigen und Jungs Theorie verändernden Behandlung der Archetypen erwecken. Der Verdacht willkürlicher Deutung muß sich ganz besonders dann verstärken, wenn man sich die

Folgerungen vergegenwärtigt, welche in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit aus solcher Deutung gezogen werden.

Es ist deshalb angebracht, an dieser Stelle zu bemerken, daß Professor Jung selber in persönlichem Gespräch die Möglichkeit und Richtigkeit dieser Interpretation bestätigt hat. Wenn wir also auch jetzt und im Folgenden in gewissem Sinne kritisch über Jungs eigene Theorie hinausgehen, so tun wir das, ohne daß wir zu solcher Kritik diese Theorie in ihrem Wesen und in ihren Intentionen verändert hätten.

Der Weg des im Archetypus Gestalt gewordenen seelendramatischen Aktes über sich selbst hinaus in einen nächsten und übernächsten Akt und von da aus in das Dritte eines ganzheitlichen Sinnzusammenhanges hinein, dieser Weg entspricht dem Prozeß und der Absicht der Individuation, dem stufenweisen Bewußtwerden archetypischer Gestalten, welches sich aus dem Fragmentarischen erhebt zu einem Sinnnganzen, das sich somit auf ein Ziel hinbewegt, auf ein Umfassendes, Übergreifendes hin, welches – in der Terminologie Jungs «Archetypus des Selbst» genannt – den in der Individuation zurückgelegten Weg als sinnvoll bestätigt³⁴.

Die Vorstellung vom Individuationsgang hat den eminenten Vorzug, daß sie nicht nur versucht, auf die kausale Frage nach den Ursachen des psychischen Geschehens zu antworten, sondern auch auf die finale Frage nach dem Sinn solchen Geschehens.

Diesen Vorzug hat Jungs Theorie insbesondere vor Freud und seiner Schule voraus. Freud ist es nicht möglich, eine Sinnfrage neben der Frage nach den Ursachen psychischen Geschehens überhaupt anzuerkennen; denn er hat – gemäß seiner radikalen Reduktion des Qualitativen auf Quantitatives – mit äußerster Konsequenz das Finale, Teleologische auf Kausales zu reduzieren versucht.

Diese Reduktion ist ihm vor allem dadurch möglich geworden, daß er nur eine einzige psychische Urreaktion anerkennt, einen einzigen seelendramatischen Urakt, aus dem sich alles übrige psychische Geschehen als sekundär ableiten läßt, nämlich den, der im inzestuösen Ödipus-Komplex seinen klassischen Ausdruck findet. Gerade dadurch, daß er diesen als einzigen Urakt ohne zweiten und dritten gelten läßt, gerade damit wird ihm der Charakter des *Aktes* genommen, wird der Urakt depotenziert. Die Einzigkeit des dramatischen Aktes ist dem Wesen solchen Aktes nicht gerecht. Ein dramatischer Akt steht mit andern in gegenseitiger dynamischer Beziehung, die auf ein Sinnnganzes hinweist, oder es ist kein dramatischer Akt. Die Einzigkeit nimmt dem Akt die über ihn hinausdrängende Bewegung, beraubt ihn der Handlung; die Dynamik des (psychischen) Geschehens erstarrt.

Das zeigt sich sehr schön bei Freuds Geschichte von der Urhorde, die den Stammvater tötete, um in den Besitz seiner Frau oder seiner Frauen zu gelangen³⁶.

Man darf sich da von der eine Handlung erzählenden epischen Form nicht täuschen lassen. Freud selbst glaubt nicht im geringsten an die Handlungs-Realität seiner Geschichte. Von einem wirklichen Geschehen, von einem echten Drama ist keine Rede. Nicht einmal die Wirklichkeit eines Traumgeschehens spricht uns da an. Ein durch die Leugnung anderer psychischer Urreaktionen in die Einzigkeit verdammter, zum Statischen degradierter Tatbestand, nämlich der Inzestwunsch und der Wunsch nach Ermordung des Vaters, wird hier erklärt mit den Mitteln künstlich-mythologischer Darstellung. Die in der Ontogenese des Menschen erkennbare Urreaktion auf den Vater wird zu *der* Urreaktion schlechthin gestempelt, diese in ihrem inhaltlichen Ausgang zum vornherein gar nicht absehbare Urreaktion wird sogleich inhaltlich als die Ödipus-Reaktion fixiert.

Im Ernste denkt Freud nun ja nicht, daß seine Geschichte irgendwann einmal in der Urzeit tatsächlich geschehen ist. Sein Mythos fängt denn auch mit den bezeichnenden Worten an: «Eines Tages ...»

Es handelt sich bei Freuds Ödipus-Urreaktion zufolge ihrer Einzigkeit also nicht um einen seelendramatischen Akt voll von wirklichem Geschehen, sondern vielmehr um ein Fixiertes, Statisches, Objektiviertes.

Damit hat er nun allerdings die Möglichkeit gefunden, überall kausale Beziehungen zu dieser objektivierten Urreaktion zu sehen. Auf dieses Eine, Feststehende, auf den Ödipus-Komplex, wird nun jede psychische Erscheinung im analytischen Prozeß der Bewußtmachung verdrängter Inhalte kausal bezogen.

Aber gerade deshalb muß Freud sich den schweren Vorwurf z.B. Karl Jaspers' gefallen lassen: «Es wird verwechselt (in der Psychoanalyse Freuds) das Sinnverstehen mit dem kausalen Erklären³⁷.» Diese schwerwiegende Verwechslung kommt zustande dadurch, daß Freud mit der Setzung einer einzigen menschlichen Urreaktion und mit der damit verbundenen Leugnung anderer Urreaktionen die dem seelendramatischen Akt innewohnende sinnsuchende Bewegung coupiert und damit das Dynamische dieses dramatischen Aktes zu einem fast dinglich Objektiven macht³⁸.

Zum Sinnverstehen genügt das Eine und Einzige nicht, da ist Geschehen nötig, das über sich selbst hinaus und in ein Nächstes und Übernächstes und am Ende in den Zusammenhang eines Ganzen hineinweist. Der dramatische Akt als eine solche finale, hinweisende Bewegung über ihn selbst hinaus ist

notwendige Voraussetzung des Sinnverstehens innerhalb des Psychischen. Zwischen dem einen dramatischen Akt und dem von diesem geforderten nächsten besteht eine finale, nach der dritten Dimension des Sinnzusammenhangs drängende Beziehung.

Karl Jaspers meint in dem schon zitierten Buche in anderer Terminologie dasselbe, wenn er – wohl im Anschluß an Dilthey – schreibt: «Sinnverstehen vollzieht sich in *Gegenseitigkeit der Kommunikation* (von mir ausgezeichnet), Kausalität ist sinnfremd^{39 40.}»

Der ganze Jungsche Individuationsprozeß als ein das Archetypische sukzessive erfahrendes Bewußtwerden humaner Urreaktionen, dramatischer Urakte, deren jeder einzelne in seiner Bewegung über sich selbst hinausweist und hindrängt zur bewußten Erfahrung eines nächsten und übernächsten Uraktes in einem nächsten und übernächsten Archetypus, dieser ganze Individuationsprozeß ist wesensmäßig eine finale Bewegung zu einem ganzheitlichen Sinnzusammenhang menschlichen Seins hin.

Diese finale Richtung kommt auch in der praktischen Psychotherapie Jungs zum Ausdruck. Jungs Methode der «Amplifikation» mit ihren finalen Intentionen steht in scharfem Gegensatz zu Freuds rein kausaler Reduktionsmethode⁴¹. Das Ziel der Individuation und damit des ganzen Prozesses religiöser Urerfahrung ist die Schaffung eines seelischen Kosmos an Stelle von tödlichem Chaos, die Herstellung einer sinnvollen Ganzheit der Persönlichkeit.

«Die Herstellung einer seelischen Ganzheit ist das Ziel der echten religiösen Erfahrung^{42.}»

Das ist das letzte Ziel Jungscher Psychotherapie: nicht nur analytisch Symptome zu beseitigen, sondern auch synthetisch den Menschen zu seiner eigenen Ganzheit zu bringen und ihm also den Sinn seiner Persönlichkeit und seines Lebens zu zeigen. Man könnte Jungs Behandlungsweise im Gegensatz zu Freuds symptomatischer, eine aitiologische nennen. Die letzte aitia aller seelischer Krankheit läge nun aber darin, daß der Mensch das Sinnganze seiner Persönlichkeit verloren hat⁴³.

Das Fragmentarische der Persönlichkeit versteift sich zum Krankheitserreger, ja das einzelne Persönlichkeitsfragment ohne Anteil an einen Sinnzusammenhang wird zu einem krankheitsbildenden neurotischen Komplex. Wo der Mensch den Weg der Individuation, d. h. also den Weg zur sinnvollen Ganzheit seiner Person nicht beschreitet, da verfällt er der Neurose. An die Stelle eines echten, sinnvollen Persönlichkeits-Zentrums tritt ein unechtes, ein Fragment, welches nun die für die Neurose so typische Übersetzung psychischer Inhalte in körperliche Fixationen regiert.

Wenn nun der Weg zur Ganzheit und zum Sinn der Persönlichkeit nicht mehr in der Symbolkraft einer positiven Kirchenreligion und damit also nicht mehr in der mittelbaren religiösen Erfahrung gefunden werden kann, so muß der gefährliche Pfad der religiösen Urerfahrung, der unmittelbaren Erfahrung in der Individuation beschriftet werden.

Daß das der Weg ist, den unsere skeptische Zeit mit ihrem Zweifel allem Kirchlich-Religiösen gegenüber die meisten Menschen zu gehen nötigt, ist in gewissem Sinne schon eine Entdeckung Soeren Kierkegaards, für den die Kategorie des «Einzelnen» die Kategorie ist, «durch die in religiöser Hinsicht die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch muß⁴⁴».

Gehe nun der Weg über kirchliche Religiosität oder über die direkte Individuation, eines ist sicher: der Weg zum Sinngehalt ist der Weg *religiöser Erfahrung*. Anders als so, d. h. durch die stufenweise Erfahrung der Archetypenreihe, gibt es keinen Vorstoß in ein Sinnverstehen. Der Heilungsweg aus der Krankheit des Fragmentseins ist der Heilsweg in die Ganzheit eines Sinnzusammenhangs hinein. Und dieser Heils- und Heilsweg ist nur zu finden in spezifisch religiöser Erfahrung: nur das Religiöse gewährleistet Ganzheit und Sinnverständnis, Heilung und Heil⁴⁵.

Wir fassen an dieser Stelle einmal kurz zusammen: Es gibt eine grundsätzlich beschränkte Anzahl von Archetypen, welche Ausdruck und Gestaltung von bestimmten, typisch humanen Urreaktionen, von seelendramatischen Urakten bedeuten. Als dramatische Akte tragen diese Urreaktionen in sich eine finale Bewegung auf einen nächsten und übernächsten dramatischen Akt in sich.

Diese finale Bewegung muß als ein drängender Hinweis auf einen höheren ganzheitlichen Sinnzusammenhang interpretiert werden. Ihr entspricht der sogenannte Individuationsprozeß, d. h. jener Prozeß des stufenweisen Bewußtwerdens der verschiedenen Urreaktionen durch die Erfahrung der Archetypen, also durch unmittelbare religiöse Erfahrung.

Das Ziel des Individuationsprozesses ist die Herstellung einer sinnvollen Ganzheit menschlicher Persönlichkeit⁴⁶.

Von da aus stellt sich nun folgendes Problem: Jede im Archetypus Gestalt gewordene Urreaktion drängt in ihrer Bewegtheit über sich selbst hinaus zur nächsten. Da es nun aber nicht eine unendliche Anzahl von Urreaktionen und damit Archetypen gibt, sondern eine grundsätzlich beschränkte, so würde der letzte der dramatischen Urakte in seiner archetypischen Darstellung auch über sich hinausweisen, nun aber nicht mehr auf einen nächsten Urakt und Archetypus – denn er ist ja der letzte – sondern er würde mit seiner finalen

Bewegung in eine Leere hineinstoßen, in ein Nichts, welches die solcher Bewegung innewohnende Sinnfrage nicht zu beantworten vermag, ja welches die Sinnfrage überhaupt a limine von sich weist und damit die Möglichkeit eines ganzheitlichen Sinnzusammenhanges menschlicher Persönlichkeit zu-nichte macht. Wenn der letztmögliche Archetypus nicht eine ganz bestimmte, im Folgenden genau zu bestimmende Qualifiziertheit besitzt, so kommt ein Herausgelangen der Persönlichkeit aus dem Fragment-Sein in ein Ganz-Sein nie zustande.

Soll es im Individuationsprozeß wirklich zu einer sinnvollen Ganzheit der Persönlichkeit kommen (etwas übrigens, was uns in seiner Fragwürdigkeit grundsätzlich später noch beschäftigen wird), so ist das nur möglich und denkbar, wenn der letzte der möglichen Archetypen der Ausdruck eines umfassenden seelendramatischen Aktes ist, einer Urreaktion auf eine ganz besonders qualifizierte Größe.

Von dieser Größe nämlich müßten wir verlangen, daß sie als *transzendente*^{46a} bezeichnet werden kann; und das heißt an dieser und an allen folgenden Stellen: eine aus keiner menschlichen Anlage und Möglichkeit abgeleitete oder je ableitbare und bestimmbare Größe.

Denn nur eine in diesem Sinne transzendente Größe vermöchte die Reihe der Archetypen, welche – ohne diese transzendente Größe – als eine Reihe gleichwertiger Glieder kein notwendiges und sinnvolles Ende findet, sondern theoretisch unendlich verlängert werden kann, zu einem notwendigen Abschluß zu bringen, über den hinaus nicht weiter gefragt werden kann. Nur eine transzendente Größe vermöchte, indem sie vor, über und in allen jenen andern, den übrigen Archetypen zugrunde liegenden Größen zu sein imstande ist, die zufällige Summation der einzelnen Archetypen zu einem in sich sinnvollen und notwendigen Ganzen der Persönlichkeit zu ordnen und abzuschließen.

Das bedeutet, daß dem letztmöglichen Archetypus eine Größe entsprechen müßte, die in ihrer transzendenten Bestimmtheit allen andern, den übrigen Archetypen zugrunde liegenden Größen in jedem Sinne unvergleichbar ist und also letzten Endes mit ihnen niemals gleichwertig in *eine* Reihe gestellt werden kann.

Damit aber hätte der letztmögliche Archetypus eine Bestimmung erfahren, die so verschieden ist von derjenigen aller übrigen Archetypen, daß man sich fragen müßte, ob er den Namen «Archetypen» überhaupt vernünftigerweise noch verdient, oder ob nicht durch seine Bestimmung der Begriff des Archetypus gesprengt und für ihn unbrauchbar geworden ist.

Es ist dies eine Frage, die sich immer wieder stellt, wenn man in den Schriften Jungs die Ausführungen über den Archetypus des *Selbst* verfolgt.

Uns braucht für unsere Arbeit diese Frage nicht stark zu beschäftigen. Denn wir werden uns in allen folgenden Kapiteln bemühen, im Gegensatz zu Jung zu zeigen, daß die Größe die in Wirklichkeit dem letztmöglichen Archetypus entspricht, den an sie gestellten Bedingungen nicht genügt, das heißt nicht als transzendent zu bestimmen ist, und daß damit eine Möglichkeit sinnvoller, in sich abgeschlossener Ganzheit der Persönlichkeit dem Menschen abgesprochen werden muß, daß diese Möglichkeit ein nie erreichbares Ziel religiöser Erfahrung ist, ja daß dieses Ziel nicht nur als unerreichbar, sondern als grundsätzlich falsch gesteckt sich erweist.

Diesen Nachweis aber können wir erst dann erbringen, wenn wir die Anschauungen Jungs über den letztmöglichen Archetypus genügend und genau untersucht haben. Und wieder ist uns eine solche Untersuchung nur möglich, wenn wir uns dabei terminologischer Mittel bedienen, die unserem Gegenstande angepaßt sind.

Versuchen wir also, einen Ausdruck, eine knappe Formel zu finden für jene transzendente Größe, die dem letztmöglichen Archetypus entsprechen muß, soll der Individuationsprozeß wirklich – wie Jung meint – in einen ganzheitlichen Sinnzusammenhang menschlicher Persönlichkeit hineinführen, so muß diese Formel fähig sein, einerseits das Gespräch mit Jung weiterzuführen und andererseits unserer späteren Kritik an Jung zu klarem Ausdruck zu verhelfen.

Es ist nun sehr schwer, einen Begriff zu finden, der diese doppelte Bedingung erfüllen kann.

Nehmen wir die Ausdrücke wie «Transzendenz», «das Absolute», «Gott», so sind sie entweder zu allgemein, d. h. zu vielsagend, oder aber zu speziell, d. h. zu wenig sagend und eignen sich damit weder für eine gerechte Deutung, noch für eine gerechte Kritik der Jungschen Anschauungen.

Wir schlagen deshalb einen anderen Ausdruck vor, und zwar denjenigen der «schlechthinnigen⁴⁷ Letzttheit». Wir sind uns bewußt, auch mit diesem Begriff mancherlei Belastungen und Möglichkeiten des Mißverständnisses eingehandelt zu haben, glauben aber doch, daß «schlechthinnige Letzttheit» ein Ausdruck ist, dessen Brauchbarkeit sich im Folgenden erweisen wird – und zwar sowohl für die Untersuchung der Jungschen Anschauungen wie für unsere eigenen und kritischen Gedanken vor allem in den Kapiteln über den Offenbarungs-Glaubens-Akt.

Immerhin müssen wir uns überall da, wo wir den Ausdruck brauchen,

bewußt halten, was wir damit positiv meinen, und was wir mit ihm nicht sagen wollen.

Es sind vor allem zwei Mißverständnisse unseres Begriffes, die wir ausschließen möchten:

Mit dem Begriffe des «Letzten» ist immer die Vorstellung einer Reihe verbunden und die damit sich sogleich einstellende weitere Vorstellung von der prinzipiellen Gleichwertigkeit der einzelnen Glieder, von denen eben eines z. B. das erste und eines das letzte sein muß.

Wenn wir von einer «Letztheit» sprechen, so tun wir das nie in diesem Sinne. Niemals kann unsere «Letztheit» als ein gleichartiges Glied einer Reihe verstanden werden. Im Gegenteil steht die «Letztheit» allen Gliedern der Reihe völlig inkommensurabel gegenüber, läßt sich nie in diese Reihe einordnen, nie von dieser Reihe her ableiten noch bestimmen, sondern ist ihr gegenüber immer transzendent. Um diesen Sachverhalt nach Möglichkeit zu verdeutlichen, ist dem Begriffe der Letztheit das seine unbedingte Einzigartigkeit bezeichnende Adjektiv «schlechthinnig» beigegeben.

Damit sollte nun auch eine zweite Gefahr beseitigt sein: Mit der Vorstellung einer Reihe ist zugleich auch jene andere des Ruhenden gegeben. Es ist eigentlich nur sinnvoll, von einem «Letzten» zu reden, wenn die Glieder der Reihe stehen bleiben und sich nicht untereinander und gegeneinander bewegen. Tun sie das, so steht das «Letzte» in der Gefahr, seinen letzten Platz zu verlieren und an eine vorletzte oder drittletzte Stelle zu geraten.

Diese Gefahr kann unsere «Letztheit» nicht laufen. Sie behält ihren «Rang», ihre Stellung und Bedeutung auch wenn alle Glieder der Reihe wechseln, weil sie ja als «schlechthinnige» Letztheit nicht selber Glied der Reihe, sondern der Reihe gegenüber immer transzendent ist, und so immer auch vor, über, nach und in allen möglichen Gliedern der Reihe sein kann.

Über diesen negativen Begriffsvereinigungen wollen wir aber nicht vergessen, positiv zu sagen, daß wir mit dem Begriffe der schlechthinnigen Letztheit jene transzendente Größe meinen, die nach Jungs eigenen Voraussetzungen dem letztmöglichen Archetypus entsprechen müßte, die diesem Archetypus aber nicht entsprechen kann, was noch zu zeigen ist, jene Unbekannte, die – aus keinem Bekannten und Gegebenen je ableitbar – über sich selbst in eigener Freiheit erst Auskunft gibt, ja die ihre Existenz, ihre Quodditas und Quidditas erst entscheidet im Akte der Offenbarung und des Glaubens.

Der Ausdruck «schlechthinnige Letztheit» möchte diese Unbekannte nicht beschreiben und damit bekannt machen. Wir bringen diesen Ausdruck also

nicht, um mit ihm etwa Bekanntes auszusagen, sondern um nicht die mögliche Existenz einer noch unbekannten Größe zu verschweigen. Wir brauchen den Begriff also nur *faute de mieux*.

Vom Offenbarungs-Glaubens-Akte her, doch erst von ihm her aber wissen wir, daß aus dem Unbekannten, aus «schlechthinniger Letzttheit» der persönliche, lebendige Gott hervortreten wird und sich uns bekanntgeben will in Jesus Christus. Bis zu diesem Punkte bleibt «schlechthinnige Letzttheit» ein abstrakter Grenzbegriff; wir brauchen ihn und müssen ihn brauchen, ohne je sicher zu sein, ob eine Realität ihm entspricht oder nicht. In aller Ungewißheit müssen wir gewärtig sein, daß er uns zerbricht und sich auflöst in Nichts.

Und er wird zerbrechen; aber nicht an unserem Verstande; und er wird aufgelöst, aber nicht in Nichts, sondern in Gottes Gnade, die über seinen Trümmern aufgeht und sich uns schenkt im Akte der Offenbarung und des Glaubens.

Bevor wir uns jetzt mit der Frage beschäftigen, ob denn der letztmögliche Archetypus – von Jung «Archetypus des Selbst» genannt – tatsächlich eine Gestalt gewordene Urreaktion auf schlechthinnige Letzttheit darstelle, ob dieser letzte Archetypus, unter der Voraussetzung, daß er diese Bedingung zu erfüllen vermöchte, psychologisch, und das heißt wohl: empirisch zu erfassen sei, bevor wir also damit abklären, ob es in der Erfahrung – und das Archetypische würde ja nach Jung streng dazu gehören – eine Möglichkeit gebe, zur sinnvollen seelischen Ganzheit zu gelangen, oder ob darin nur die Möglichkeit einer bestimmten und relativen Summierung von einzelnen psychischen Persönlichkeitselementen liege, möchten wir uns noch einmal in anderer Fragestellung dem Problem des Fragmentseins zuwenden:

Denn auch wenn es eine psychologische Möglichkeit gäbe, auf Grund von Erfahrung aus dem Fragmentsein herauszugelangen, auch wenn der Individuationsgang, so wie Jung ihn beschreibt, tatsächlich zu einem Letzten, Ganzen, zu einem vollen Sinnzusammenhang der Persönlichkeit zu führen imstande wäre, so besteht praktisch doch immer wieder die Gefahr, daß solches nicht gelingt, daß die Individuation auf halbem Wege stecken und an irgendeinem vorletzten Archetypus hängen bleibt.

Das ist denn auch in der Tat gerade eine in Religionspsychologie und Religionsgeschichte immer wieder zu beobachtende Tatsache.

Bei irgendeinem Archetypus bleibt der Individuationsgang stehen, der Prozeß verliert seine Dynamik, oder besser gesagt, alle den einzelnen Archetypen innewohnende Dynamik konzentriert sich auf diesen einen, der seinerseits aber keiner auf einen nächsten Archetypus hinweisenden Bewegung

Raum gibt. Die in einem nächsten Archetypus sinnsuchende Dynamik ist coupiert, der eine, einzige Archetypus setzt sich selber absolut, ohne damit etwa Zentrum und Richtpunkt eines wirklichen, echten und befriedigenden Sinnzusammenhangs zu werden.

Dieser Vorgang läßt sich vielfach in der Individualpsychologie bei Jugendlichen in der Pubertät oder Adoleszenz erkennen: ein Archetyp beherrscht übermächtig das Feld, ohne eine weiterführende Dynamik aufzuweisen; dieser eine Archetypus ist sich selber völlig genug. Alles wird von ihm aus beurteilt, gedeutet und kritisiert, und das mit einer für das Alter und die Situation bezeichnenden, merkwürdig spröden Heftigkeit, die spüren läßt, daß es sich nicht um das Urteil oder die Kritik aus einem sinnerfüllten Persönlichkeitszusammenhang heraus handelt, sondern vielmehr um ein Deuten, Urteilen und Kritisieren aus einer in gewissem Sinne religiösen, weil im Archetypus begründeten Weltanschauung, die unbedingt dem Fragmentsein, dem vorläufigen schmerzlichen Abgespaltensein des betreffenden Jugendlichen entspricht^{47a}. Wird nun der durch einen Archetypus errichtete Damm von der gestauten Dynamik durchbrochen, dann verpufft sich diese Dynamik oft rasch in einer heftigen seelischen Bewegung auf einen nächsten Archetypus hin, bei welchem sie jäh wieder abbricht. Das hat dann einen raschen und totalen Anschauungs- und Weltanschauungswechsel des Jugendlichen zur Folge, der von einem eben so absoluten Wechsel des Gültigkeitsbewußtseins begleitet ist⁴⁸.

Der aller weiterführenden und sinnsuchenden Bewegung entkleidete und damit absolut gesetzte, sich selbst genügende Archetypus kann einen derartigen Grad von Mächtigkeit erreichen, daß er die gesamte Symptomatologie des Komplexes annimmt⁴⁹:

Autonom geworden, sondert er sich aus jedem echten Persönlichkeitszusammenhang ab und bildet um sich herum einen eigenen, unechten, krankhaften, nur einer Analyse verständlichen Sinnzusammenhang.

Da nun das Material eines solchen Komplexes durchaus archetypischen Charakters ist, kann man einerseits der Erfahrung dieses Komplexes das Prädikat «religiös» nicht rundweg absprechen; andererseits aber kann es sich auch nicht um echte religiöse Erfahrung handeln, da ja der Gegenstand dieser Erfahrung nicht mehr echt archetypisch, sondern seiner formalen Struktur nach nunmehr gänzlich dem Komplexhaften entspricht. Erfahrung eines zum Komplex gewordenen Archetypus müßten wir demnach unechte religiöse Erfahrung nennen.

Die Religionsgeschichte ist – wie schon bemerkt – reich an Erscheinungen

solcher unechten religiösen Erfahrung: Um zu sagen, was ich mit diesen unecht religiösen Erscheinungen meine, wähle ich das Beispiel des Dionysos:

Gerade die griechische Welt der Religion und Philosophie, deren vielleicht wesentlichstes Problem die Sinnfrage war, hat wenig vor ihrem Versinken aus dem schmerzlichen Bewußtsein der Gespaltenheit und Sinnlosigkeit heraus in Dionysos (und bezeichnenderweise nicht etwa in Apollo!) den Ausdruck und die drastische Projektion eines zum Komplex erstarrten Archetypus gefunden, dessen Kult ihr erlaubte, ekstatisch das Bewußtsein der Sinnlosigkeit und des Fragmentseins zu unterdrücken und in enthusiastischer Erfahrung dieses archetypischen Komplexes ein neues, allerdings nur dem Eingeweihten oder dem Analytiker verständliches sinngebendes Zentrum sich zu schaffen⁵⁰.

Der Mensch schafft seine Götter nicht einfach nach seinem Bilde, wie Feuerbach meinte, sondern viel eher nach dem Bilde seiner komplexgewordenen Archetypen, nach dem Bilde seines eigenen schmerzlichen Fragmentseins⁵¹.

Wird nicht die ganze Tragödie des griechischen Geistes durch die Feststellung grell beleuchtet und bezeichnet, daß seine große Geschichte nicht in der Harmonie eines zu Letztem, Sinnvoll-Ganzheitlichem gelangten Individuationsganges endet, sondern in der Distanz einer vorzeitig erstarrten seelischen Bewegung, die einsam ins Leere weist?

Aber mit Griechenlands Rolle war diejenige des Dionysos noch lange nicht ausgespielt in der Geschichte der Menschheit. C. G. Jung hat schon vor Jahrzehnten in vielen Träumen von Deutschen die seltsame Gestalt des Wotan, der eine Art germanisierten Dionysos bedeutet, festgestellt, die Gestalt also, in deren Namen Deutschland ein paar Jahre später dann von einer Sinnlosigkeit in die andere stürzte und sich innerlich-geistig und äußerlich-politisch außerhalb von jedem Zusammenhang stellte⁵².

Dionysos als der Ausdruck der in einem bestimmten archetypischen Komplex vorzeitig abgebrochenen Individuation ist aber auch zum Symbol von Friedrich Nietzsche geworden, der bezeichnenderweise nicht den Menschen, der aber die blonde Bestie, den Übermenschen wollte, das heißt also positiv eine Möglichkeit, aus der Sinnlosigkeit und dem Fragmentsein des Menschen, aus der Gegensätzlichkeit und Gespaltenheit der Welt herauszukommen. Nietzsche hat in Dionysos einen unechten, weil einen unecht religiösen Weg aus dem Fragmentsein heraus eingeschlagen; und es bleibt zu fragen, ob nicht Dionysos es war, der seinen Jünger vollends in die Sinnlosigkeit zurückwarf und ihn, den von Dionysos wahrhaft und in des Wortes doppeltem Sinne

Überwältigten, dem Nichts geistiger Erkrankung preisgab. Jedenfalls ist es bezeichnend, daß Nietzsche seine Briefe aus der Zeit seiner Geisteskrankheit mit «Zagreus» zeichnete; Zagreus ist der *verstümmelte* Dionysos der Thraker!

Damit streifen wir nun freilich bereits das Gebiet des Pathologischen. Nach dem, was wir über den Komplex gesagt haben⁵³, ist es allerdings auch gar nicht verwunderlich, daß wir bei einer Erörterung des archetypischen Komplexes in den Kreis der psychischen Erkrankungen hineingelangen.

Jung erzählt den Fall eines Paranoid-Schizophrenen, dessen Erkrankung er auf das Überwältigtwerden durch einen sich absolut setzenden, übermächtigen Archetypus erklärt⁵⁴. Auf Grund dieses und ähnlicher Fälle ließe sich sagen, daß der zum Komplex gewordene Archetypus eine pathologische Veränderung des Psychischen in einem noch viel wesentlicheren Maße und in einer noch viel tieferen seelischen Schicht hervorzurufen imstande ist als ein «gewöhnlicher» Komplex.

Nachdem wir nun eine Zeitlang der Psychologie der unechten religiösen Erfahrung nachgegangen sind, welche ihren Grund im Fragmentsein, im komplexbedingten Abbrechen der Individuationsdynamik hat, kehren wir jetzt zurück zu den Problemen, welche sich uns in Zusammenhang mit der Erörterung des letztmöglichen Archetypus stellen:

Diese Fragen stellen sich jetzt in umso stärkerem Maße, als wir gesehen haben, daß schon ein einziges Hängenbleiben alle Aussicht auf eine Ganzwerdung im Sinnzusammenhang voller Persönlichkeit vereitelt. Wenn wir nun aber auch am Ende der Archetypenreihe, welche der Individuationsgang verfolgt, anlangen können, wenn aber der letzte der möglichen Archetypen durch die Tatsache gezwungen, daß nach ihm kein nächster mehr kommt, seine sinnsuchende Bewegung erstarren läßt, autonom und allmählich zum Komplex wird, dann werden wir – kurz vor Erreichung des heiß ersehnten Zieles – endgültig zurückgeworfen in die Sinnferne des Fragmentseins.

Eine sinnvolle Ganzheit der Persönlichkeit läßt sich nur dann denken, wenn der letzte der möglichen Archetypen der umfassende Ausdruck eines seelendramatischen Aktes, einer Urreaktion auf eine schlechthinnige Letztheit bedeutet, über die hinaus nach keiner weiteren Letztheit mehr gefragt werden kann, wenn sich – wie wir schon sagten – der letztmögliche Archetypus übergreifend auf «das ganz Andere» bezieht.

Will der Individuationsprozeß aus dem Fragmentsein wirklich und mit Erfolg in eine sinnvolle Ganzheit führen, will also die echte religiöse Erfahrung nicht knapp vor ihrem letzten Ziel in unechte, komplexbedingte umschlagen, so muß der letzte Archetypus – auch wenn er chronologisch am Ende

erscheint – der Sache nach schon in jedem andern als movens mitenthaltend sein, dann muß er eine andere Dimension als die übrigen Archetypen besitzen, gleichsam eine vierte, transzendente Dimension, in der er vor und über und in allen anderen schon immer da ist.

Wir sehen also, daß wir hier an einem Punkte stehen, von dem für die Frage der Wahrheit und Wirklichkeit aller religiösen Erfahrung viel, wenn nicht überhaupt alles abhängt.

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ! (Voltaire)

IV. Zur Problematik des Archetypus des Selbst

1. Die Problematik. – Der Archetypus des Selbst

Der letztmögliche Archetypus muß derartigen Anforderungen genügen, daß es nicht verwunderlich ist, wenn er bei Jung geradezu als transzendentes Postulat erscheint¹. Damit ist angedeutet, daß Jung in der Tat einen letzten Archetypus zu kennen scheint, der die im letzten Kapitel genannten Bedingungen erfüllt. Jung nennt diesen *Archetypus des Selbst*².

Wir haben nun im folgenden nachzuprüfen, ob dieser Archetypus des Selbst, so wie er von Jung beschrieben ist, den von uns gestellten Forderungen tatsächlich genügt, damit er wirklich ein sinngebender Abschluß des Individuationsganges aus dem Fragmentsein heraus in die Fülle ganzheitlichen Sinnzusammenhanges hinein sein kann.

Es sind dabei vor allem drei Bedingungen aufzustellen :

1. die Bedingung, daß der letzte mögliche Archetypus einer « ganz andern », einer vierten Dimension angehöre und damit fähig sei, in, über und vor allen andern Archetypen als ziel- und sinngebendes movens zu agieren ;
2. die Bedingung, daß dieser letzte Archetypus zum sachlichen Zentrum eines ganzheitlichen Sinnzusammenhanges der Persönlichkeit werden könne ;
3. die Bedingung, daß dieser letzte Archetypus Ausdruck einer Urreaktion auf schlechthinnige Letzttheit, auf das « totaliter aliter » der Transzendenz sei.

Wenden wir uns nun der ersten Bedingung zu, so sehen wir, daß das Selbst als die « Quintessenz des Individuums³ » ... « nicht nur der Mittelpunkt, sondern auch der Umfang, der Bewußtsein und Unbewußtes einschließt⁴ » ist. Damit steht es in der Mitte, am Anfang und am Ende allen archetypischen, ja allen seelischen Lebens überhaupt.

« Die Anfänge unseres ganzen seelischen Lebens scheinen unentwirrbar aus diesem Punkt zu entspringen und alle höchsten und letzten Ziele scheinen auf ihn hinauszulaufen⁵. »

Das Selbst ist « unübersehbar », grenzenlos, seine « Qualität ist numinos⁶ ».

Mit dem Worte « numinos » wird das Selbst in der Beschreibung C. G. Jungs

also tatsächlich einer ganz anderen, gewissermaßen einer vierten Dimension zugeordnet, und wir können aus diesen wenigen Angaben erkennen, daß der Archetypus des Selbst von Jung so beschrieben ist, daß er unserer ersten Bedingung entspricht.

Was die zweite Bedingung betrifft, so ist zuerst festzustellen, daß wir zu diesem Punkt in den Schriften Jungs ein derart umfangreiches und mannigfaltiges Material vor uns haben, daß wir uns an dieser Stelle nur mit einer äußerst beschränkten Auswahl beschäftigen können. Dabei zitieren wir mit Absicht vorwiegend neuere Werke Jungs, weil sie aufschlußreicher und nuancierter, zum Teil auch pointierter sind für unser Problem als die älteren.

Zunächst ist einmal zu sagen, daß das Selbst nicht etwa bloß Mittelpunkt für das Bewußtsein ist. Im Gegenteil: es ist «die Verbindung beider Teilsysteme, des Bewußtseins und des Unbewußten durch einen gemeinsamen Mittelpunkt⁷». Es bedeutet den «Inbegriff der Gesamtpersönlichkeit⁸», die «unbeschreibliche Ganzheit des Menschen⁹».

«Das Selbst ist etwas Irrationales, undefinierbar Seiendes, dem das Ich nicht entgegensteht und nicht unterworfen ist, sondern hängt, und um welches es gewissermaßen rotiert wie die Erde um die Sonne¹⁰.»

Als centrum movens steht es hinter allem psychischen Geschehen, ziel- und sinngebend; es entzieht sich aber jedem definierenden oder analysierenden Zugriff und ist so als Grenzbegriff zu behandeln, «etwa wie bei Kant das Ding an sich¹¹». Diese Belege möchten beweisen, daß der Archetypus des Selbst in der Beschreibung C. G. Jungs durchaus unsere zweite Bedingung erfüllt, d. h. daß das Selbst also ein die Totalität der menschlichen Persönlichkeit umfassendes Wesen besitzt.

Die Erörterung der dritten Bedingung wird ganz erheblich erschwert durch die fast unabsehbare Fülle von Jungschen Aussagen, die beigezogen werden könnten. Zudem sind diese Aussagen nirgends bei Jung systematisch zusammengefaßt, sie scheinen sich im Gegenteil oft sogar zu widersprechen, sind schwer zu deuten und kaum isoliert von ihrem Zusammenhang zu verstehen. Mit Recht schreibt Max Frischknecht, die Äußerungen des Forschers über den Archetypus des Selbst ließen «an Logik und Präzision scheinbar alles, an Vieldeutigkeit und Umfang dagegen nichts zu wünschen übrig¹²». Würde man noch die einschlägigen Arbeiten aus dem Kreise der Jung-Schule, etwa Heinrich Zimmers «Weg zum Selbst¹³» oder Kerenys' Schriften¹⁴ beziehen, man käme aus dem Labyrinth der Anregungen und Gedanken nicht mehr heraus. Es kann sich also hier nur darum handeln, in knapper Auswahl die wichtigsten Gesichtspunkte aufzuzeigen, die für unsere Frage wesentlich sind.

Da ist zunächst einmal zu sagen, daß für Jung das Selbst nie und nimmer identisch sein kann mit dem Individuum. Das Selbst als Zentrum des Persönlichkeitsganzen steht außerhalb der einzelnen, subjektiven Individualität, stellt sich dem einzelnen Subjekte gegenüber:

«Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekannten und übergeordneten Subjekts¹⁵.»

Damit ist jedenfalls erwiesen, daß der Archetypus des Selbst der Ausdruck für eine Urreaktion auf eine dem einzelnen Subjekte gesetzte schlechthin letzte Größe ist. Was das nun für eine Art Größe ist, das wird sofort klar, wenn man beobachtet, was geschieht, wenn sich ein Mensch in frevler Hybris anmaßt, sich selbst mit dem Selbst, dieser numinosen Potenz, die ja eine direkt «religiöse Symptomatologie¹⁶» aufweist, zu identifizieren.

Ein solcher Mensch erlebt, was Faust und Nietzsche erlebten, nämlich das zerstörerische Einströmen des Numinosen, Grenzenlosen, den Bruch aller Dämme, ein Geschehen, das Jung «Inflation^{16a}» nennt, welches durch einen Riß in der Persönlichkeit das Zurücksinken ins Fragmentsein zur Folge hat¹⁷. Der Mensch, der Gott sein wollte, er erlebt die Vertreibung aus dem Paradies, die Verstoßung ins Nichts der Sinnlosigkeit.

Das Selbst läßt sich also nicht mit einem subjektiven Bewußtsein identifizieren, ohne daß es dieses Bewußtsein spaltet und zerstört.

Das Selbst handelt also und wirkt sich aus wie eine Gottheit. In der Tat nennt Jung das Selbst geradezu den Archetypus des Gottesbildes¹⁸.

Dabei ist allerdings zu beachten, daß Jung damit, daß er das Selbst auch «Archetypus des Gottesbildes» nennt, nichts aber auch gar nichts über Gottes Existenz ausgesagt haben will. Man darf also in diesem Begriffe keinen Versuch eines psychologischen Gottesbeweises erblicken.

«Die Kompetenz der Psychologie als Erfahrungswissenschaft geht nur so weit, festzustellen, ob der in der Seele gefundene Typus auf Grund vergleichender Forschung billigerweise z. B. als ‚Gottesbild‘ bezeichnet werden darf oder nicht. Über eine mögliche Existenz Gottes ist damit weder positiv noch negativ etwas ausgesagt, so wenig als der Archetypus des ‚Helden‘ das Vorhandensein eines solchen setzt.»

«Sollte sie (die Psychologie) einen Gott auch nur als hypothetische Ursache setzen, so hätte sie implicite die Möglichkeit eines Gottesbeweises gefordert, womit sie ihre Kompetenz in absolut unzulänglicher Weise überschreiten würde¹⁹.»

Immerhin bemerkt Jung, gleichsam zum – allerdings billigen und unnötigen – Troste frommer Gemüter, daß «schon das Wort ‚Archetypus‘ ... ein

Prägendes» voraussetze. Dieses Prägende lasse sich allerdings inhaltlich nicht definieren: wissenschaftlich läßt sich einfach nicht ausmachen, «woraus der Archetypus in letzter Linie herzuleiten ist²⁰».

Dem gläubigen Menschen steht es trotzdem frei. «irgendwelche metaphysische Erklärungen über den Ursprung dieser Bilder anzunehmen, nicht aber dem Intellekt, der sich strikte an die Prinzipien wissenschaftlicher Erklärung zu halten und jede Überschreitung der Wissensmöglichkeit zu vermeiden hat. Niemand kann den Glauben daran verhindern, als erste Ursache Gott, den Purusha, den Atman oder das Tao anzunehmen und damit die letzte Unbefriedigung des Menschen aufzuheben²⁰.»

Jedenfalls aber besitzt das Selbst eine Ausdrucksform, die derjenigen entspricht, und zwar bis in Einzelheiten hinein entspricht, mit der die verschiedensten Religionen «Gott» darzustellen versuchen.

Das Selbst übersteigt, transzendiert nicht nur den Kreis des Bewußtseins, es geht auch weit über die Sphäre des individuellen Unbewußten, ja des Menschlichen hinaus. Es bedeutet das «transzendente» Zentrum eines Sinnzusammenhangs der Persönlichkeit, den «virtuellen Mittelpunkt²¹» einer seelischen Ganzheit, damit aber nun auch eine transsubjektive Möglichkeit, aus dem Fragmentsein herauszukommen²².

Der Archetypus des Selbst ist der Beschreibung C. G. Jungs nach in der Tat ein Ausdruck einer Urreaktion auf wirkliche Letztheit, ein Ausdruck, der in einer anderen Dimension ziel- und sinngebend vor und über allen andern Archetypen steht, auch wenn sich wissenschaftlich über die objektive Existenz dieser Letztheit nichts ausmachen läßt.

Das Selbst ist göttliche «Quelle und letzter Grund unseres psychischen Seins²³».

Zusammenfassend läßt sich jetzt also sagen, daß der Archetypus des Selbst, so wie er bei Jung beschrieben ist, in allen drei Punkten unseren Bedingungen entspricht, welche wir an den letzten der im Individuationsgang möglichen Archetypen gestellt haben.

Wir haben es mit Absicht nie unterlassen, im Zusammenhang mit diesem Archetypus des Selbst die einschränkende Bemerkung zu machen: «nach der Beschreibung C. G. Jungs». Es wird nun im weiteren darum gehen, diese Beschreibung auf ihre Berechtigung näher zu prüfen und sich über ihre Richtigkeit und ihren Wahrheitsgehalt ein Urteil zu bilden.

Wir führen diese Untersuchung zunächst so, daß wir die Phänomenologie des Selbst dem Gültigkeitsbewußtsein gegenüberstellen, welches das vom Archetypus des Selbst regierte Denken begleitet.

2. Zur Phänomenologie des Archetypus des Selbst²⁴

Es empfiehlt sich, an dieser Stelle in Kürze zu wiederholen, was wir schon einmal über das allen Archetypen Gemeinsame gesagt haben²⁵:

An und für sich existiert kein Archetypus; es hat noch nie jemand einen Archetypus gesehen. Der Archetypus – auch der des Selbst – ist ein Grenzbegriff, von dem Jung selber sagt, er habe etwa den gleichen Wert wie Kants «Ding an sich²⁶». Sichtbar, empirisch faßbar sind einzelne Formen, Bilder, Gestalten der Seele, die aus dem Unbewußten in Träumen und traumähnlichen Zuständen auftauchen. Von diesen einzelnen empirisch erkennbaren psychischen Bildern weisen nun viele eine so frappierende Ähnlichkeit und eine so bestechende Gemeinsamkeit auf, daß der Beobachter geradezu zu einem diese Bilder umfassenden Oberbegriff genötigt wird, wobei dieser Oberbegriff allerdings mehr bedeuten möchte als eine bloß nominalistisch verstandene Etikettierung eines rein in mente hypothetisch existierenden Zusammenhanges. Der Oberbegriff «Archetypus» möchte ein reale benennen, das zwar eben so wenig an sich in Erscheinung zu treten vermag wie etwa das Kristallgitter in der Mutterlauge, das aber eine eben so große Realität beanspruchen darf wie das Kristallgitter oder das Chromosomen-Gen.

An seinen Erscheinungsformen soll und kann man den Archetypus erkennen und nicht anders.

Zur Erscheinungsform des Archetypus des Selbst stellt nun Jung eine merkwürdige Tatsache fest: Diese Erscheinungsform des Selbst, wie sie dem Beobachter in den Träumen seiner Exploranden entgegentritt, ist nämlich der Gestalt und der Bedeutung nach genau dieselbe, wie im Mandala der östlichen Religionen oder wie in gewissen, dem östlichen Mandala entsprechenden Darstellungen der mittelalterlichen Alchemie²⁷.

Die genannte Ähnlichkeit, je Gleichheit beruht zu guten Stücken darauf, daß bei beiden, bei Explorandenzeichnungen, die den Archetypus des Selbst darzustellen versuchen, wie bei den östlichen oder westlichen Mandalas zwei Ausdrucksmittel immer wieder anzutreffen sind, manchmal getrennt, manchmal kombiniert, nämlich der Kreis und die Vierzahl in irgendeiner graphischen Darstellungsart, sei es als Windrose, als vierblättrige Blüte, als vierarmiges Kreuz, als in vier Sektoren geteiltes Zifferblatt usw.

Den Kreis oder die Kugel als Symbol für die Gottheit kennen wir nicht nur aus der Religionsgeschichte, sondern auch aus der Geschichte der Theologie und der Philosophie²⁸: Das rollende Rad (vielfach mit vier, acht oder zwölf Speichen) ist ein der mittelalterlichen Mystik geläufiges Gottessymbol,

ebenso wie Kreis oder Kugel als vollkommenste Figur oder als vollendetster Körper schon in der Antike das Seiende (die Atome des Demokrit) oder das schlechthin Göttliche (Plotin) symbolisieren konnten.

Daß auch Nicolaus Cusanus sich die Gottheit als Kreis mit unendlichem Radius vorstellte, das mag sich auch so erklären lassen, wie überhaupt der Cusaner ein glänzendes Beispiel dafür ist, daß der Kreis oder die Kugel als Gottessymbol sich immer in unmittelbarer Nähe zu pantheistisch-mystischem Denken findet.

Daß der Kreis eine äußerst wirksame Ausdrucksform für die Gottesvorstellung, vor allem für die pantheistisch-mystische Gottesvorstellung ist, das kann ich anhand von eigenen Versuchen mit 15- bis 16jährigen Schülern bestätigen: in diesem Alter drückt sich das religiöse Interesse – vielfältig mit unverarbeitet Erotischem vermischt – sehr oft in pantheistischen Formen aus. Auf meine Aufforderung hin, ihrer Gottesvorstellung beschreibende, zeichnerische oder malerische Darstellung zu verschaffen, hat eine ganze Reihe von im genannten Sinne religiös affizierten Schülern das Kreis- oder Kugelmotiv gewählt, ohne selbstverständlich eine Ahnung oder gar ein Wissen um die psychologischen und geistesgeschichtlichen Hintergründe dieses Motives besitzen zu haben.

Kreis und Kugel werden nun sehr oft mit der Vierzahl zu einem Symbol kombiniert. Diese Kombination fand ihren wissenschaftlich-mathematischen Ausdruck in der Tatsache, daß sich die Gelehrten immer wieder – und das nun sicherlich nicht nur aus wissenschaftlichen Gründen – mit der Quadratur des Zirkels beschäftigt haben.

Die Vierzahl hat in der Tat – wie übrigens fast alle Zahlen zwischen eins und neun – eine besondere Wichtigkeit und enthält eine ganz bedeutende Symbolik²⁹.

Um mich nicht völlig auf Jungs eigene Angaben verlassen zu müssen, bin ich zusammen mit einem jungen Historiker der Zahlensymbolik wenigstens im mittelalterlichen Zeitraum selber etwas nachgegangen. Das Resultat der Untersuchungen ist kurz gefaßt das folgende:

Das Mittelalter hat eine ganz besondere Vorliebe für die Zahlensymbolik. Immer wieder in der Literatur stößt man auf einen für diese Vorliebe bezeichnenden Satz, ein Zitat aus der Sapientia Salomonis: «Omnia in mensura et numero disposuisti»³⁰.

Die Bedeutung, die das Mittelalter der Zahl beimißt, ist nun aber gar nicht etwa zufällige Tradition. Sie hängt eng zusammen mit dem für die ganze mittelalterliche Geisteshaltung charakteristischen Ordo-Gedanken³¹. Die

Zahlensymbolik dringt sogar in die Einteilung literarischer Werke hinein: Eine Einteilung in drei, vier, sieben oder dreizehn Abschnitte ist im Mittelalter weder zufällig noch nur aus künstlerisch-ästhetischen Motiven heraus zu erklären. Es ist jedenfalls interessant zu sehen, daß die mittelalterliche Biographie, welche ja durch eine starke literarische Tradition bis in einzelne formale Darstellungsmittel hinein geprägt ist, kein einheitliches Schema der Disposition aufweist. Die «Vita Heinrici» ist nach andern Gesichtspunkten eingeteilt als die Lebensbeschreibung Ludwigs des Frommen³².

Gerade diese Lebensbeschreibung Ludwigs des Frommen von Einardus Nigellus (erste Hälfte des 9. Jahrhunderts) und ihre Einteilung führt uns zurück zur Vierzahl. Denn Nigellus' Biographie ist in vier Bänden angelegt. Man beachte: eine Beschreibung die dem Leben Ludwigs des *Frommen* gilt, also einem Manne, der es – nach der Ansicht seines Biographen – in der *praxis pietatis*, in der religiösen Erfahrung zu einer gewissen Vollkommenheit und zu einem sinnvollen Abschluß gebracht hat, diese Beschreibung wird in *vier* Teile eingeteilt. Sollte man nicht schon aus dieser Tatsache das ableiten dürfen, was wir aus andern mittelalterlichen Belegen mit Bestimmtheit erfahren, daß nämlich die Zahl «vier» ein Symbol für die Vollkommenheit göttlicher Art, die vollendete religiöse Verwirklichung, die sinnerfüllte Gesamtheit und Ganzheit des Persönlichkeitszusammenhanges ist^{33 34}?

Unser eigener Befund über die Bedeutung der Vierzahl deckt sich vollkommen mit dem Jungs: seine Untersuchungen kommen auch zu dem Schluß, daß die Vierzahl ein symbolischer Ausdruck ist für vollendete Verwirklichung eines persönlichen Sinnanges³⁵.

Von der aus historischem Material herausgearbeiteten Bedeutung der Vierzahl aus ist es nun ohne weiteres verständlich, daß der Archetypus des Selbst, so wie er bei Jung beschrieben ist, gerade die Vierzahl zum bevorzugten Ausdrucksmittel wählt. Im Gegensatz zur Dreizahl etwa ist sie ein natürliches Ganzheitssymbol, «indem die Vierzahl das Minimum der Bestimmungen eines Ganzheitsurteils darstellt³⁶».

Hie und da taucht allerdings auch die Dreizahl als Symbol für die Ganzheit auf, sowohl in der historischen Symbolik wie in der moderner Menschen. Zu diesen wenigen Erscheinungen bemerkt Jung einschränkend: «Die wenigen Fälle meiner Beobachtung, welche die Dreizahl produzierten, waren charakterisiert durch einen systematischen Bewußtseinsausfall, nämlich durch ein Unbewußtsein der sog. minderwertigen Funktion^{37 38}.»

Die Vierzahl als der übliche archetypische Ausdruck der Ganzheit, des Sinnzusammenhanges in seiner Verwirklichung zeichnet sich demnach also

dadurch auch vor der Dreizahl aus, daß sie auch die minderwertige oder inferiore Funktion mit umfaßt³⁹.

Die inferiore Funktion bewirkt gerade diejenige Verhaltensweise, welche von den dominierenden, superioren Funktionen nicht anerkannt wird, welche der Mensch damit, indem er den superioren Funktionen folgt, als nicht richtig, als falsch, ja als böse taxiert. Die inferiore Funktion provoziert also genau die Handlungen und Gedanken, an denen der Mensch in größter Direktheit das Böse, sein eigenes Böses erlebt.

Für Jung ist es nun das Böse, das das schwerste und brennendste Problem für den Menschen, besonders für den modernen Menschen bildet.

Ein Sinnzusammenhang, der nicht auch Platz für das Phänomen des Bösen hat, wäre also für den Menschen kein ganzheitlicher Sinnzusammenhang. Zu einem solchen, zum wahren Leben kann nur der gelangen, der mit diesem schwersten aller Probleme, der mit dem Bösen in seiner eigenen Brust auf irgendeine Art fertig geworden ist, der den Kampf mit dem Bösen und damit verbunden auch mit seiner minderwertigen Funktion mutig aufgenommen und mithin dem Bösen im Sinngefüge eines ganzheitlichen Persönlichkeitszusammenhanges in Denken und Handeln seinen sinnvollen Platz zugewiesen hat.

Ein Symbol, das gerade das Böse als anerkannten, aber in Ordnung gebrachten Teil seelischer Ganzheit nicht mit ausgedrückt, kann gar kein echtes Ganzheitssymbol sein⁴⁰. Die Vierzahl allein (kombiniert mit dem Kreis- oder Kugelmotiv) scheint offensichtlich dieser Bedingung zu genügen. Sie ist der Ausdruck dafür, daß das Böse, dargestellt etwa in der Gestalt des Satans, nicht außerhalb des persönlichen Sinnzusammenhanges steht und damit nicht mehr mit zerstörerischen und Chaos-stiftenden Überfällen diesen Sinnzusammenhang aufheben kann, sondern daß das Böse, daß der Satan der Gesamtpersönlichkeit integriert ist und einen in die rechte Ordnung gebrachten Bestandteil eines umfassenden Sinnzusammenhanges ausmacht⁴¹.

Damit, daß die Vierzahl symbolhaft auch das Böse in einen Sinnzusammenhang der Persönlichkeit hineinnimmt, löst und vereinigt sie auch die vom Menschen zu allen Zeiten am schmerzlichsten empfundene Gegenständlichkeit von Gut und Böse. Und damit wird sie zum prägnanten Ausdruck für jenen Aspekt des Archetypus des Selbst, den Jung mit dem Begriff «Vereinigendes Symbol» benennt.

«Das archetypische Abbild dieses Geschehens, dieser Aufhebung der Gegensätze – der *coincidentia oppositorum* – in einer höheren Synthese, drückt das sogenannte *vereinigende Symbol* aus, indem es die Teilsysteme

der Psyche auf einer übergeordneten höheren Ebene zum Selbst vereinigt darstellt⁴².»

«Jenseits von Gut und Böse», «Überwindung der Gegensätze», das und anderes mehr sind Ausdrücke und Bestimmungen, wie sie im allgemeinen dem Bereiche schlechthiniger Transzendenz, der Welt, dem Reiche Gottes zufallen. Es verwundert deshalb gar nicht, wenn Jung die in solchen Zusammenhängen auftauchende Vierzahl nun auch noch als Ausdruck und Symbol für die «Gottesgeburt⁴³» definieren kann.

In der Tat taucht der archetypische Ausdruck der Vierzahl bei vielen Mystikern gerade dann auf, wenn sie zur vollkommenen unio mystica gelangt sind, d. h. dann, wenn sie in den Tiefen ihrer Seele Gott erlebt haben, wenn Gott also gleichsam in ihrer Seele geboren wurde und sich in ihnen verwirklicht hat.

Es ist in der mystischen Literatur weit verbreitet, daß das Erlebnis der unio mystica mit einer Geburt Gottes in der Seele verglichen und verständlich gemacht wird. Bezeichnend dafür ist, daß im Zentrum der meisten alt-östlichen und auch mittelalterlichen Mandalas das Bild einer Gottheit erscheint, sei es nun in Form der Gestalt Buddhas, des Kreuzes Christi, des Auges Gottes oder der Taube des Heiligen Geistes⁴⁴.

Damit hätten wir in gebotener Kürze das Wesentliche über die Erscheinungsweise und die vielfältigen Aspekte des Archetypus des Selbst gesagt, wobei wir uns völlig bewußt sind, daß wir damit den weiten Bogen, auf dem sich die uns interessierenden Aussagen Jungs über unsern Gegenstand bewegen, in keiner Weise abgeschritten und erschöpfend bezeichnet haben.

3. Das Gültigkeitsbewußtsein des Archetypus des Selbst

Stößt der Mensch im Individuationsprozeß einmal auf den letzten, eben auf den Archetypus des Selbst und berührt ihn in innerer Erfahrung und Bewußtwerdung, so stellt sich – wie wir es beim Komplex oder bei anderen Archetypen gesehen haben – ein unmittelbares Bewußtsein ein, wonach der gedankliche oder gefühlsmäßige innere wie der zeichnerisch oder beschreibend äußere Ausdruck, den dieser Archetypus findet, schlechthin und undiskutabel richtig und wahr sei.

Uns interessieren nun vor allem die Aussagen über den Archetypus des Selbst auf Grund seines Gültigkeitsbewußtseins:

Jung gibt selbst einige Aussagen von Exploranden, die für uns wichtig

sind. Diese Exploranden erklären durchwegs, sie seien im Archetypus des Selbst zu sich selbst gekommen, sie seien sich selbst begegnet. Die Erfahrung des Archetypus des Selbst zwingt zu der Aussage und dem Gültigkeitsbewußtsein: das bin ich; so bin ich in Wirklichkeit.

Das bin ich: das ist der letzte Ausdruck für das Gültigkeitsbewußtsein in der Erfahrung des Archetypus des Selbst. «Wenn man zusammenfaßt, was die Menschen einem über ihre Erfahrung (des Archetypus des Selbst) erzählen, so kann man es ungefähr so formulieren: Sie kamen zu sich selber, sie konnten sich selber annehmen, sie waren imstande, sich mit sich selbst zu versöhnen, und dadurch wurden sie auch mit widrigen Umständen und Ereignissen ausgesöhnt. Das ist fast das gleiche, was man früher mit den Worten ausdrückte: „Er hat seinen Frieden mit Gott gemacht, er hat seinen eigenen Willen zum Opfer gebracht, indem er sich dem Willen Gottes unterwarf“⁴⁵.»

4. Kritische Zusammenfassung

Vergleichen wir die beiden kleinen Kapitel über die Phänomenologie und das Gültigkeitsbewußtsein des Archetypus des Selbst, so springt eine starke Divergenz in den Resultaten, die gewonnen wurden, sofort in die Augen.

Während die Phänomenologie des Selbst uns immer mehr in die religiöse Terminologie hineinführt, wirft uns das Gültigkeitsbewußtsein des Selbst in seinen eher kargen Ausdrücken hinunter aus den religiösen Höhen. Scheint das Selbst auf der einen Seite ein verkleideter Gott zu sein, so entpuppt es sich auf der andern Seite ganz schlicht und bescheiden als das Bild des Menschen. Ist man auf Grund der Phänomenologie gezwungen, das Selbst zum Gott oder doch wenigstens zum transzendenten Postulat zu erheben, so weisen uns die Aussagen des Gültigkeitsbewußtseins zurück auf das simple: Das bin ich.

Es ist auch außerordentlich bezeichnend, daß Jung im Zusammenhang mit den selben Stellen, die für unsere Frage nach dem Gültigkeitsbewußtsein des Archetypus des Selbst aufschlußreich waren, bekennt, daß im modernen Mandala, d. h. also in einem weder von kunsthistorischer Tradition noch von psychologischen Kenntnissen belasteten und damit für die wissenschaftliche Untersuchung unserer Frage günstigeren Ausdruck des Archetypus des Selbst, kein Buddha, kein Christus, überhaupt keine Gottheit sei, sondern nur irgendwelche «Kugeln, Sterne, Kreise und dergleichen Symbole»⁴⁶ für ein Zentrum im Menschen selbst.

«Ein modernes Mandala ist ein unwillkürliches Bekenntnis eines besonderen Zustandes» und einer «gewissen Einstellung, die wir nicht umhin können, ‚religiös‘ zu nennen⁴⁷.»

Obschon die Einstellung und die Haltung des ein Mandala produzierenden Menschen auf Grund ihrer Phänomenologie religiös genannt werden müssen, ist es keine Gottheit, die das Zentrum für den neu erworbenen Zustand und die neu erworbene Ordnung der Persönlichkeit bedeuten würde.

«Es ist keine Gottheit in dem Mandala, und es ist auch keine Unterwerfung oder Versöhnung mit einer Gottheit angedeutet. Der Platz der Gottheit scheint durch die Ganzheit des Menschen eingenommen zu werden⁴⁸.»

An dieser Stelle springt Jung sofort ein und erklärt präzisierend, er meine natürlich mit «Mensch» nicht das Ich, das bewußte Ich, sondern «dessen unbegrenzbares Ganzes, eine unformulierbare Totalität, die nur symbolisch ausgedrückt werden kann⁴⁹». Aber auch bei solch präzisierender Erklärung darf man unter keinen Umständen die Augen vor dem verschließen, was hier von Jung letzten Endes behauptet wird:

Nämlich nicht weniger wird hier behauptet, als daß es der Mensch ist, welcher die Letzttheit ist, die wir für den letztmöglichen Archetypus forderten, daß – trotzdem er alle Symptome des Religiösen an sich trägt – der Archetypus des Selbst das Bild des Menschen ist.

Die Religion Gottes, der Götter und Gottheiten entpuppt sich also als die Religion des Menschen.

Der Mensch in seinem Selbst – das also ist des Pudels Kern, aller Religion Zentrum und Hintergrund.

«Gott wurde Mensch⁵⁰.»

Darin läge also der Grund, warum das, was wir auf Grund seiner Phänomenologie vom Archetypus des Selbst sagen müssen, so stark verschieden ist von dem, wozu uns das diesen Archetypus erfahrende und aus solcher Erfahrung resultierende Gültigkeitsbewußtsein in seinen Ausdrücken führt: Gott wurde Mensch.

Das heißt nun aber für Jung nicht dasselbe wie für die christliche Kirche. Es handelt sich bei dieser Menschwerdung Gottes nicht um jenes kosmische Drama, in welchem Gott selber sich in einen Menschen hineinbegibt, es handelt sich also nicht um eine einmalige, an ein historisches Datum gebundene Incarnatio Dei; sondern es handelt sich um einen Vorgang der Bewußtwerdung, um ein innerpsychisches Geschehen. Im Laufe der Bewußtwerdung im Gange der Individuation und also in der religiösen Erfahrung nimmt der Mensch seine unbewußten Projektionen aus der Außenwelt in sich zurück,

integriert sie seinem Bewußtsein und erkennt damit alle jene mit dem Glorionschein der Göttlichkeit erscheinenden Gestalten seines Unbewußten als eine faszinierende Darstellung seiner selbst.

«In einem Zustand mehr oder weniger vollkommener Projektion kann es kaum ein Bewußtsein geben. Zuerst, in fernen Zeiten (was jedoch noch an heute lebenden Primitiven beobachtet werden kann), lag der Hauptteil des psychischen Lebens anscheinend außen in menschlichen und nichtmenschlichen Objekten: er war projiziert...

Durch das Zurückziehen der Projektionen entwickelte sich langsam die bewußte Erkenntnis⁵¹.»

«Zuerst lebten die Götter in übermenschlicher Macht und Schönheit auf der Spitze schneebedeckter Berge oder in der Dunkelheit von Höhlen, Wäldern und Meeren. Später wuchsen sie zu *einem* Gott zusammen, und dann wurde dieser Gott Mensch. Aber in unserer Zeit scheint sogar der Gottmensch von seinem Throne herabzusteigen und sich im alltäglichen Menschen aufzulösen. Darum wohl ist sein Sitz (im Zentrum des modernen Mandala) leer⁵².»

Was im Bewußtwerden des Archetypischen, in der religiösen Erfahrung des Selbst, was im Zurückziehen der Projektionen des Unbewußten, deren Phänomenologie wir eingehend beschrieben haben⁵³, zutage tritt, das wird im Gültigkeitsbewußtsein, das sich bei der Erfahrung des Selbst einstellt, so ausgesprochen: Das bin ich, ich bin so zu mir selbst gekommen. Das ist der Mensch, der seiner selbst bewußt geworden ist.

Damit aber zeigt es sich in aller Deutlichkeit, daß in der religiösen Erfahrung, im Gange der Bewußtwerdung des Selbst keinerlei Begegnung mit schlechthinniger und transzendenter Letztheit stattgefunden hat. Denn schlechthinnige Letztheit ist aller und jeder Projektion des menschlichen Unbewußten gegenüber transzendent und keinem Zurückziehen und Integrieren zugänglich und verfügbar.

Im Archetypus des Selbst stellt sich der Erfahrung nur eine sehr relative Letztheit, die des Menschen dar, also eine Letztheit, über die hinaus immer wieder nach weiterer Letztheit zu fragen ist, eine Letztheit, über die hinaus immer wieder eine weitere zurückzuziehen und dem Bewußtsein zu integrieren der Mensch sich anschicken muß. Schlechthinnige Letztheit ist der religiösen, auch der tiefsten religiösen Erfahrung im Archetypus des Selbst nicht zugänglich.

Der Weg religiöser Erfahrung führt also nicht zu dem Ziel, das ihm in der Ganzheit sinnvollen Persönlichkeits-Zusammenhanges gesteckt wurde; seine

Bewegung, die schlechthinniger Letzttheit galt, tritt nicht aus dem Kreise des Vorletzten und Erfahrbaren, tritt prinzipiell nicht aus dem Gebiete der Projektionen heraus, sondern bleibt Bewegung, die immer nur im Zirkel sich dreht.

Damit ist der religiösen Erfahrung der berühmte archimedische Punkt nicht gegeben, den Jungs ganzes Forschen in ihr sucht, und von dem aus wirkliches Sinnverständnis menschlicher Existenz, menschlichen Selbstseins möglich würde.

Jung behauptet nun allerdings immer wieder, daß sich in den Gestaltungen und Ordnungen religiöser Urfahrung gerade auch die Erlösung aus dem Fragmentsein, die Verwirklichung echten und sinnvollen Selbstseins des Menschen ausdrücke.

Wenn wir nun einerseits an unserer Kritik am Erkenntnisgehalt der religiösen Erfahrung festhalten, andererseits aber Jungs Behauptungen ernst nehmen wollen, so müssen wir auf den Gedanken kommen, daß Jung in den Ausdrücken und Formen religiöser Erfahrung noch einen andern Erkenntnis- und Begegnungsakt mitbeschreibt, der mit schlechthinniger Letzttheit tatsächlich im Zusammenhange steht, der sich wohl mit den Mitteln religiöser Erfahrung darstellt, nicht aber in der religiösen Erfahrung aufgeht.

Jung würde also zwei Akte, die ihrem Wesen nach qualitativ zu unterscheiden wären, nicht differenzieren, weil beide ihrer Phänomenologie nach ungefähr gleich sich darstellen und so dem empirisch mit dem Phänomenom sich beschäftigenden Forscher als in jeder Beziehung prinzipiell gleichartig zu sein scheinen.

Anfang und Ende, Subjekt und Objekt religiöser Erfahrung ist der Mensch.

Das ist ein Resultat, welches die Theologie dazu zu bewegen vermöchte, über aller religiösen Erfahrung den Stab zu brechen, weil ja gerade in der religiösen Erfahrung sich die Hybris des Menschen zeige, sich selbst als numinose Größe zu vergotten, weil gerade die religiöse Erfahrung die Ursünde des Menschen beleuchte, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen⁵⁴.

Wir möchten in ein solches Urteil nicht vorschnell einstimmen. Wir glauben, daß bis dahin noch zu wenig Dokumente, Indizien und Argumente vorliegen, um ein endgültiges Urteil über die Bedeutung und den Gehalt der religiösen Erfahrung abgeben zu können. Uns interessiert vor allen Dingen, wie denn nun der Mensch zu bestimmen ist, der da als Hintergrund religiöser Erfahrung des Selbst erkennbar wird. Wir möchten abklären, was es denn heißt, daß das Selbst, welches religiös erfahren wird, in gewissem Sinne den Menschen bedeutet. Es geht uns also darum zu verstehen, in welchem Sinne der Mensch das Letzte ist, was religiöse Erfahrung zu erfassen hat.

Wir gehen bei der Klärung dieser Frage am besten so vor, daß wir den Begriff des Selbst, so wie wir ihn bisher beschrieben haben, und wie er uns in Jungs Arbeit vorliegt, konfrontieren mit ähnlichen Begriffen des neueren anthropologischen Denkens und ihn so im Kontrast und in der Verwandtschaft zu andern besser fassen und klarer begrenzen.

Wenn wir für eine solche Konfrontation gerade Stirners «Einzigem» und Jaspers' «Existenz» und nicht etwa den Kantschen Begriff des «Intelligiblen Ich» oder Rickerts «Erkenntnistheoretisches Subjekt» wählen, so deshalb, weil wir glauben, daß gerade in diesen Begriffen der klarste Kontrast zu und die größte Ähnlichkeit mit dem Begriffe des Selbst zutage treten.

5. Das «Selbst» und der «Einzigem»

Die Auffassung vom Tode Gottes, von seiner Enthronung und Überwindung durch den Menschen scheint typisches Merkmal für das moderne Denken zu sein¹. Gott wurde Mensch. Diesen Satz fanden wir auch bei Jung – und zwar in dem Sinne, daß auf den Platz Gottes der Mensch gerückt ist.

Diesen Satz finden wir in leicht modifizierter Gestalt nun auch bei Stirner²:

«...der Gott hat Platz machen müssen, aber nicht Uns, sondern – dem Menschen. Wie mögt ihr glauben, daß der Gottmensch gestorben sei, ehe an ihm außer dem Gott auch der Mensch gestorben ist³?»

«Allein, was dem Gott genommen wurde, ist dem Menschen zugesetzt worden, der Mensch' ist der heutige Gott⁴.»

«Nicht Uns, sondern – dem Menschen», hat Gott Platz machen müssen. Mit diesem Satze ist Stirners Position schon weitgehend gekennzeichnet: Sicher ist für ihn, daß Gott dem Menschen gewichen ist. Aber das genügt ihm noch lange nicht. Gott ist erst tot, wenn «der Mensch» tot ist.

«Der Mensch» – er «ist nur ein Ideal», nur «ein Gedachtes⁵» – er ist der Popanz, der dem Ich, dem Ich selbst, der «Mir» entgegensteht, und den es zu beseitigen gilt⁶.

Das Selbst, das also, was mich unverwechselbar zu mir selber macht, das, worin ich mich als mich selbst erkenne, dieses Selbst liegt für Stirner zum vornherein nicht in einem Allgemeinen, nicht in einem Umfassenden, nicht in einem sinnvollen Sein und Zusammenhang, die mich umgeben und erfüllen würden. Das Selbst im Stirnerschen Sinne hat überhaupt nicht den geringsten Zusammenhang mit einem universalen Seinsgrund, sondern es trotzt – man kann unmöglich sagen: 'ist', denn auch singuläres Sein hat teil am umfassen-

den Sein – es trotz also in Einzigkeit und Partikularität, beziehungslos sich selbst genug, verbindungslos sich selber Grund.

«Du hast als einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem Andern und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches... Der Gegensatz (des Einzigsten zum andern Einzigsten) verschwindet in der vollkommenen – Geschiedenheit oder Einzigkeit⁷.»

Also nicht nur jede Beziehung zu und jedes Teilhaben an einem universalen Sein wird geleugnet; auch jede Verbindung mitmenschlicher Art ist dem Einzigsten verwehrt.

Ich selbst bin nicht Teil an einem Ganzen; ich selbst bin das Ganze; ich selbst als *ein* Mensch habe nicht das schlechthin Humane darzustellen, um mich selbst zu sein, sondern ich bin mich selbst, indem ich mich in prometheischer Einzigkeit darstelle; ich selbst verhalte mich nicht wie «das Exemplar zur Gattung», nicht wie ein «endliches Geschöpf zum ewigen Schöpfer», nicht wie «ein Kreidepunkt zu dem gedachten Punkte⁸»; «ich bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster und dgl.⁹».

In Mir als dem Einzigsten sind alle Gegensätze vereint; ich selbst bin die coincidentia oppositorum, ich, der Einzige, bin die Aufhebung der Gegensätze Exemplar–Gattung, Geschöpf–Schöpfer. In Mir, dem Einzigsten, ist beides erledigt, ist Gott und «der Mensch» gestorben und tot.

Der Einzige ist jene gesuchte Totalität, in welcher sich das Fragmentarische zum Ganzen, das Sinnlose zum Sinn und alle Gegensätze zur Einheit finden.

Damit aber befindet sich Stirner auf völlig transrationalem, atheoretischem Gebiet; und er kann die Feststellung nicht umgehen, eine für seinen Zusammenhang übrigens richtige Feststellung – daß solche Totalität niemals gedacht, niemals gegenständlich gemacht, sondern nur gelebt werden kann.

Deshalb ist Stirners letztmögliche Aussage über den Einzigsten das lapidare Wort: ich bin.

Mehr kann man über Mich, den Einzigsten, weder sagen noch denken.

«An Mir, dem Unnennbaren, zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes¹⁰.» Ich bin.

Zu dieser letzten Aussage Stirners über den Einzigsten bemerkt Binswanger: «Der ontologische und logische ‚Sprung‘ (aus den Gegensätzen in die Einheit der gelebten Totalität), der hier gemacht wird, besteht nun aber darin, daß anstatt des Ausdrucks Sein, der allein für diese transrationale gelebte ‚Realität‘ in Frage kommt, *Ich bin* gesetzt, also nicht gesehen wird, daß, wo wir ins Transrationale abgleiten, auch von einem einzelnen leibhaftigen Ich-bin keine Rede mehr sein kann, sondern nur von einer ‚konkreten Allgemeinheit‘,

die, wenn wir ihr das Ich-bin beilegen, nichts anderes sein kann als – *Gott*. Nur Gott allein kann von sich sagen: Ich bin – der ich bin¹¹.»

Damit können wir von Stirner sagen, «daß er zwar nicht mehr ‚den Menschen‘, wohl aber ‚den Einzigen‘ – nicht, wie er selber meint, nur mit Gott verglichen, sondern – *zum Gott gemacht hat*¹¹.»

Wollen wir nun den Begriff des «Einzigen» mit dem des «Selbst» vergleichen, so sehen wir deutlich – ohne daß wir jetzt alle einzelnen einschlägigen Aussagen Jungs den Stirnerschen entgegenstellen – die große Diskrepanz der anthropologischen Auffassung:

Bei Stirner steht als letzte Letzttheit der «Einzige», der sich verwirklicht, indem er sich und sein Leben als sein ihm verfügbares, seiner Seinsautonomie unterstehendes Eigentum «verbraucht» und «verzerrt¹²». Bei Jung zeigt sich also solche Letzttheit das «Selbst», das erreicht und erfahren wird, indem der Mensch sich und sein Leben zum Opfer setzt, das gewonnen wird dadurch, daß der Mensch sein Ich verliert¹³.

Der Einzige kommt zu sich, indem er nichts außer sich, nichts über sich mehr anerkennt und sein Ich ausschließlich als in sich selbst gesetzt und als in sich selbst zu setzen erkennt. «So sah Ich denn mein Ich immer über und außer Mir und konnte niemals wirklich zu Mir kommen¹⁴.»

Das Selbst aber ist gerade im Gegensatz dazu dem Ich niemals verfügbar, in seiner Existenz niemals an den Einzelnen und dessen Existenz gebunden, steht zwar auch in, aber ebenso außer und über ihm. «Das individuierte Ich (also dasjenige, welches zur Erfahrung des Selbst gelangt, der Mensch, der in unendlicher, asymptotischer Annäherung an das Selbst zu sich selbst gekommen ist) empfindet sich als Objekt eines unbekannten und übergeordneten Subjekts¹⁵.»

Wie der Einzige jene transrationale Totalität ist, in der sich alle Gegensätzlichkeiten sinnvoll aufheben, so bedeutet auch das Selbst die selbe vereinigende Größe, die selbe nicht rationable, nicht diskursiv faßbare, sondern in ihrer Ganzheit nur er-lebbare Realität – allerdings mit dem gewaltigen Unterschied, daß das Selbst als archetypischer Ausdruck des Objektiv-Psychischen, des Kollektiven Unbewußten eine Allgemeinheit und Kontinuität des Seins besitzt, welche dem Einzigen nach der bewußten Intention seines Autors völlig abgeht.

Das Selbst kann nie von sich behaupten: ich bin. Denn es identifiziert sich nie gänzlich mit meinem Ich. Es steht mir – auch wenn ich seiner in religiöser Erfahrung als meines Selbstes bewußt geworden bin – immer noch gegenüber. Ich habe es nie, aber ich habe es stets vor mir, ich habe es stets zu suchen.

Der Einzige hingegen hat sich selbst und hat sich selbst deshalb nicht zu suchen.

«Erst dann, wenn ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin ich wahrhaftig mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich. Dagegen kann ich Meiner nimmermehr froh werden, solange Ich denke, mein wahres Ich hätte Ich erst noch zu finden, und es müsse dahin kommen, daß nicht Ich, sondern Christus in Mir lebe oder irgendein anderes geistiges, d. h. gespenstisches Ich, z. B. der wahre Mensch, das Wesen des Menschen und dgl.¹⁶.»

Das Ich-bin des Einzigen ist für Stirner wesentliche und letzte Voraussetzung für alles menschliche Sichselbst-Sein, für alles zu Sichselbst-Kommen, für alle Selbsterkenntnis.

Ganz anders Jung. Voraussetzung, *conditio sine qua non* allen Selbstseins ist für ihn, daß sich der Mensch in seinem Sein in Beziehung setze zu einem umfassenden, alles Eigen- und Selbstsein erst begründenden Sein. Das Selbst als Archetypus ist Medium, das Selbst als «transzendentes Postulat¹⁷» ist Subjekt und Objekt solcher möglichen Beziehung zu universalem Sein.

Was also das «Selbst» schroff vom «Einzigen» trennt, was damit das Jungsche Menschenbild von dem Stirners kraß unterscheidet, das ist vor allem dies, daß es für Jung zu einer Verwirklichung des Selbstseins einer Beziehung und Verbindung des Menschen mit einem ihn umfassenden, transzendenten Sein bedarf, wohingegen bei Stirner der Einzige in einsamer Selbstautonomie sein Selbstsein garantiert glaubt^{17a}.

Daß es ein Selbstsein auf Grund der Seinsautonomie des Einzelnen nicht geben kann, das hat Binswanger sehr schön gezeigt. Seine Kritik an Stirner ist in dem folgenden Satze deutlich zusammengefaßt:

«Wir sehen schon hier, daß Ich-bin zwar forsch zur ersten und letzten Voraussetzung des Selbstseins dekretiert, aber nicht als solche aufgewiesen werden kann, es sei denn, man mache es zum Gott. Schon dieses Scheitern eines ontologischen Beweises für die Möglichkeit eines lediglich auf sich selbst gestellten Einzigen zeigt, daß selbst das kühnste Pochen auf die Seinsautonomie des Einzelnen die These nicht zu erschüttern vermag, daß Selbstsein nur möglich ist als ‚Sein zum Grunde‘, das heißt immer, als Sein zu einem das Selbstsein erst gründenden und begründenden Sein¹⁸.»

Wenn nun auch – wie wir gezeigt haben – religiöse Erfahrung ein solches «Sein zum Grunde» nicht zu verwirklichen imstande ist, wenn auch in religiöser Erfahrung das Selbst als ihr tiefster Gegenstand nur immer den Menschen betreffen wird und mithin niemals schlechthinnige Letztheit, so weist

sie doch hin auf eine mögliche Beziehung zum umfassenden Sein schlechthiniger Letzttheit, so ist doch der Mensch, der sich im erfahrenen Selbst kundtut, ein Hinweis nicht auf verwirklichte Beziehung, aber auf die Potentialität eines zu verwirklichenden «Seins zum Grunde».

6. Das «Selbst» und die «Existenz»

Haben wir im vorangehenden Kapitel das «Selbst» Jungs in starken Kontrast zum «Einzigem» Stirners gesetzt, so werden wir nun – anhand von verschiedenen Gemeinsamkeiten, die sich für das «Selbst» und für die «Existenz» im Jasperschen¹ Sinne herausarbeiten lassen – einiges zum weiteren Verständnis des Selbst und damit der religiösen Erfahrung dazulernen.

Zwei Vorbemerkungen sind vonnöten:

Es ist gleich am Anfang dieses Kapitels deutlich zu sagen, daß wir, sofern wir von Gemeinsamem von Selbst und Existenz sprechen, immer nur gerade dieses Gemeinsame, nie aber eine allgemeine und durchgehende Verwandtschaft und Gemeinsamkeit im gesamten Denken von C. G. Jung und Karl Jaspers meinen.

Die zweite Vorbemerkung betrifft folgende Tatsache:

Während wir von Jaspers eindeutige und klare Auskunft erhalten, gibt Jung, entsprechend einer seiner Darstellungsart eigentümlichen inneren Dialektik von «Empirie» und «Metaphysik», von Natur – und Geisteswissenschaftlichkeit – auf eindeutiges Fragen nur mehrdeutige Antwort. Diese Mehrdeutigkeit Jungscher Aussagen bedeutet für die Interpretation seines Denkens gerade in diesem Kapitel eine erhebliche Schwierigkeit.

Zum Anfang seien zwei wesentliche Bestimmungen von «Existenz» und «Selbst» genannt, welche Jung und Jaspers gemeinsam sind:

Einmal die Bestimmung, daß Ich und Ich-selbst, Ich und Existenz nicht identisch sind; und zweitens die Bestimmung, daß «Selbst» und «Existenz» nie Objekt meines Wissens, damit also auch nicht identisch sind mit dem empirisch-psychologischen Ich, das mir selber Objekt der Betrachtung und Forschung, des Handelns und Behandelns sein kann.

a) Zur ersten Bestimmung:
Ich ist nicht identisch mit Selbst und Existenz

Die Identität meiner mit mir selbst ist für Jaspers gar nicht etwa das Zusammenfallen von mir selbst mit meinem Ich. Ich bin unvertretbar mich nur da, wo ich mich selbst bin. «Ich bin nicht das Ich, sondern ich selbst².»

Ganz ähnlich denkt Jung. In seiner Schrift «Psychologie und Religion» kommt er auf das Problem der Identität und erklärt, daß im Ich sich der Mensch nicht erkenne, wohl aber im Selbst, das ein Ausdruck von seinem «unbegrenzbarem Ganzen» sei³. Ganz eindeutig spricht Jung die Unterschiedlichkeit von Ich und Selbst in den «Psychologischen Typen» aus:

«Insofern aber das Ich nur das Zentrum meines Bewußtseinsfeldes ist, ist es nicht identisch mit dem Ganzen meiner Psyche, sondern bloß ein Komplex unter anderen Komplexen. Ich unterscheide daher zwischen dem Ich und dem Selbst, insofern das Ich nur das Subjekt meines Bewußtseins, das Selbst aber das Subjekt meiner gesamten, also auch der unbewußten Psyche ist. In diesem Sinne wäre das Selbst eine (ideelle) Größe, die das Ich in sich begreift⁴.»

b) Zur zweiten Bestimmung:
Existenz und Selbst können nicht wißbares Objekt, also nicht identisch sein
mit dem empirischen Ich

Die Äußerungen über diese zweite Bestimmung sind auf Jaspers's wie auf Jungs Seite von gleicher Deutlichkeit: So versichert Jung: «Ich möchte keinen Anlaß zu dem Mißverständnis geben, daß ich irgendwelche Erkenntnis (oder irgendwelches Wissen) vom Wesen der ‚Mitte‘ (d. h. des Selbst) hätte; denn dieses Zentrum ist schlechterdings unerkennbar⁵.» Jaspers seinerseits erklärt das Wissen über Existenz als leeres Pseudowissen: «Denn so entschieden das zwingende Wissen in partikularer Erkenntnis der positiven Wissenschaften ist, so willkürlich und leer wird das vermeintliche Wissen, wo die Wahrheit des Selbst... zur Frage steht⁶.» «Das Selbst ist mehr als alles Wißbare⁷.»

Ja, die Untauglichkeit des Wissens in der Frage der Existenz und des Selbstes ist so absolut, daß Existenz und Selbst ihrem unobjektivierbaren Wesen zur Folge dauernd gelehnet werden können:

«Der Zweifel an der Existenz ist nicht aufzuheben, da weder von ihr als einem Dasein zu wissen ist, noch sie als Gültigkeit besteht. *Existenz ist zu leugnen*, wie man den Inhalt eines jeden philosophischen Gedankens leugnen

kann im Gegensatz zu partikularer gegenständlicher Erkenntnis, die ihren Gegenstand vorzuzeigen vermag... Alles, was sich von mir objektivierend sagen läßt, gilt (nur) von meiner empirischen Individualität⁸.»

Nur in seinen Teilen ist das Selbst objektiv erkennbar, als ein Ganzes ist es «unübersehbar»; und «über seine möglichen Inhalte» kann «überhaupt nichts ausgesagt werden⁹». Es ist das «Grenzenlose», und damit ist es objektivierendem Erkennen «schlechthin unbekannt⁹» und also in seiner Anzweifelbarkeit und seiner möglichen Leugnung – gleich der Existenz – erschreckend – «am meisten für ein sorgfältiges Nachdenken, das den Wert genau abgegrenzter Begriffe kennt¹⁰».

Dem, der Existenz trotz allem fassen und gegenständlich machen möchte, dem zerfällt sie zu nichts:

«Sie (die Existenz) bin ich, sofern ich mir nicht selbst Objekt werde... Will ich sie fassen, so entschwindet sie mir¹¹.»

Existenz ist dem gesamten Weltsein, also auch dem empirischen Ichsein gegenüber «das Sein, das – in der Erscheinung des Daseins – *nicht ist*, sondern *sein kann und sein soll* und darum zeitlich entscheidet, ob es ewig ist¹²».

Existenz und Selbst, beide sind kein Gegebenes, sondern ein Aufgegebenes, das potentiell sich in der Zukunft verwirklichen kann, und zwar im Akte einer Entscheidung.

«Existenz..., weil es möglich ist, tut Schritte zu ihrem Sein oder von ihm hinweg¹³...»

«Es ‚gibt‘ z. B. keine Existenz, kein Selbstsein¹⁴...»; denn Existenz oder Selbst «gehört nicht mir und ist nicht mir eigentümlich, sondern es ist überall¹⁵».

Dazu, daß Existenz nichts Gegebenes, sondern ein Aufgegebenes bedeutet, gehört nun aber auch, daß sie wesentlich vor mir steht in Zukunft. Ich bin nicht, was ich war, noch was ich bin; ich bin, was ich werde.

«Würde ich etwa mich identifizieren mit dem Bilde, das ich von meiner Vergangenheit habe, so würde ich mich verlieren¹⁶.» Verstehe ich mich aber doch nur aus dem Ich, das ich war und gerade bin, setze ich also «Gegenwart und Zukunft unter meine Vergangenheit als Maßstab», so verliere ich Existenz, ich bin dann nicht, «was ich werde, sondern meine zu sein, wofür ich mich als vergangen halte, so daß ich Gegenwart und Zukunft schon denke, als ob sie Vergangenheit wären¹⁶».

Das Selbst als Zukünftiges, als ein Aufgegebenes, wird nie identisch mit mir selbst, es steht mir, auch am Ende der Individuation, immer entgegen und bevor:

«Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekannten und übergeordneten Subjektes¹⁷.»

«Ich suche zwar das Selbst . . . , aber ich vermag nie zu schauen, was ich das Selbst nenne¹⁸.»

Daraus erhellt nun ohne weiteres, daß weder Existenz noch Selbst der ratio auf irgendeine Art zugänglich sind: «Das Selbst ist etwas Irrationales, undefinierbar Seiendes¹⁹.» «Also ist Existenz unzugänglich für den, der nach ihr im Medium des nur objektiven Verstandes fragt»; und so «bleibt sie dem dauernden Zweifel preisgegeben²⁰.»

Also bedeutet nun für Jaspers die Feststellung der Aussichtslosigkeit eines rationalen Existenz-Beweises noch keineswegs das Ende des Denkens:

«Kann aber kein Beweis mich zur Anerkennung des Seins der Existenz zwingen, so bin ich denkend doch noch nicht am Ende: Über die Grenzen des gegenständlich Wißbaren hinaus gelange ich durch einen nicht mehr rational einsichtig zu machenden *Sprung*. Philosophieren beginnt und endet an einem Punkt, der durch diesen Sprung gewonnen ist²¹.»

Mit diesem Satze ist bereits eine weitere Gemeinsamkeit von Existenz und Selbst angedeutet, nämlich die beiden gemeinsame Bestimmung,

c) daß Existenz und Selbst weder Anfang, noch Ziel der Erhellung und Individuation im chronologischen Sinne bedeutet, sondern deren Ursprung.

«Existenz ist nicht Ziel, sondern *Ursprung* des Philosophierens, das in ihr sich ergreift. Ursprung ist nicht Anfang, über den hinaus ich doch immer nach weiterem Anfang fragen würde, nicht meine Willkür, in der ich zweifeln müßte, nicht ein Wille als Ergebnis aus der Endlosigkeit der selbst fragwürdigen Motive, sondern *Sein als Freiheit*, zu dem ich transzendiere, wenn ich im Nichtwissen philosophierend zu mir komme²².»

Existenz ist also in allem philosophierenden Erhellen schon immer mitgesetzt, ist die Mitte allen Selbstseins, genau so wie das Selbst in aller Individuation, in aller archetypischen Erfahrung schon immer da ist als «virtueller Mittelpunkt²³. Das Selbst «ist überall²⁴», ist nicht nur Anfang, oder Ermöglichungsgrund individuierenden Bewußtwerdens und Zusichkommens, sondern gleichzeitig und in Einem auch Ziel. Es ist «das A und O²⁵»: «Die Anfänge unseres ganzen seelischen Lebens scheinen unentwirrbar aus diesem Punkte zu entspringen und alle höchsten und letzten Ziele scheinen auf ihn hinauszulaufen²⁶.»

Im Selbst liegt wie in der Existenz Ursprung, Mitte und «Quelle und letzter Grund unseres (psychischen) Seins²⁷».

Als Ursprung und nicht als zeitlicher Anfang oder zeitliches Ende ist «Existenz in der Zeit mehr als Zeit²⁸». «Existenz weiß keinen Tod, sondern steht zu ihrem Sein im Aufschwung oder Abfall²⁸.»

Genau so das Selbst: als das nicht mir Gehörige, nicht mir Verfügbare, als das Umfassende, Kollektiv-Übergreifende entzieht es sich meinem Tod, hat ein die Zeit übersteigendes Sein, demgegenüber das Selbst im «Aufschwung oder Abfall», im Bewußtwerden oder Dunkelbleiben sich verhält.

Aus all diesen Bestimmungen des Selbst und der Existenz wird es verständlich, daß Jaspers wie Jung erklären, daß Selbst und Existenz, daß beides nicht dem wissenden Denken, nicht dem Wollen, sondern nur dem «Leben», dem «Sein» zugänglich ist.

«Existenz ist das, was ich nur sein, nicht sehen oder wissen kann²⁹.»

Nur in einem den ganzen Menschen umfassenden Geschehen, eben in dem Geschehen archetypischer, d. h. religiöser Urerfahrung kann das Selbst im Jungschen Sinne erlebt und im eigenen Selbstsein dargestellt werden.

Solches Selbst, solche Existenz steht nun aber, dadurch, daß sie sich allem wissenden und erfassenden Verständnis entzieht und nur gelebt und seiend verwirklicht werden kann, noch in keinerlei Verwandtschaftsverhältnis mit dem Ich-bin des Stirnerschen Einzigen, der alle Brücken der Verstehbarkeit hinter sich in Einsamkeit abgebrochen hat.

Im Gegenteil, gerade durch das Existenz-Sein, durch das Selbst-Sein, wird das, was bald Existenz, bald Selbst genannt wird, verständlich, aber nicht für ein Allgemeingültiges objektivierend erfassendes Wissen, sondern «nur für mögliche Existenz³⁰» nur von anderem Selbstsein aus.

Nur das Selbstsein, so wie es beispielsweise Martin Buber als das Selbstsein des Ich beschreibt³¹, versteht den andern in seinem Selbstsein als Du – aber so wird Existenz und Selbst in Wahrheit verständlich und verstanden.

Weil sich nun Existenz von allem Weltsein abhebt, welches als «das Gemeinsame für alle Vernunftswesen³²» allgemein, «weil allgemeingültig für jedermann» ist, genau so, wie sich das Selbstsein abhebt von allem bloßen Bewußtsein des Ichkomplexes, kann Existenz und kann Selbst «nie allgemein» sein, darum auch «nicht der Fall, der als ein besonderer unter ein Allgemeines subsummierbar ist³²».

«Existenz ist nicht allgemein und nicht allgemeingültig³³.»

d) Existenz und Selbst sprechen sich im *signum*,
resp. im Symbol über ihre Wahrheit aus

Dem Bewußtsein, das «unablässig auf das Allgemeine³⁴» drängt, ist Existenz, ist Selbst nicht zugänglich; denn «was wir auch tun und sagen, es gilt mit Recht nur soweit, als es allgemein werden kann³⁴».

Das Selbst ist «notwendigerweise bewußtseinstranszendent³⁵».

Allerdings wird nun Existenz, insofern sie im Dasein Erscheinung ihrer selbst ist, objektiv, wird die Ganzheit des Selbst «empirisch in ihren Teilen³⁶» als Inhalt weltverhafteten Bewußtseins.

Mit solchem Empirischwerden und Objektivwerden wird Existenz, wird Selbst in gewissem Sinne auch allgemein. Aber diese allgemeine Objektivität ist grundverschieden von der allgemeinen Objektivität von Nichtexistenz, z. B. von Welt in ihrer Wißbarkeit, grundverschieden dadurch, daß sie gegenüber der Eindeutigkeit des Wißbaren ihrem Wesen entsprechend vieldeutig sein muß.

«Das Objektwerden und damit das Allgemeinwerden der Existenz ist vieldeutig; es ist niemals dasselbe, sondern bleibt entweder Existenzerscheinung und dann gemeinsam mit seinem Grunde als dessen Seite im Medium des Allgemeinen *einmalig*; oder es wird eindeutig allgemeingültig und hört dann auf, in seiner Identität mit sich Existenz Ausdruck zu sein^{37 38}.»

Diese Allgemeinheit in ihrer ganzen Vieldeutigkeit findet ihren Ausdruck in etwas, was Jaspers mit «*signum*», Jung mit «*Symbol*» bezeichnet.

«Durch die *signa* spricht Existenzerhellung aus, was für mögliche Existenz wahres Sein ist, nicht als Feststellung dessen, was objektiv ist, sondern als das, was ich nicht erfassen kann, ohne es sogleich als eigentlich zu wollen, weil ich es der Möglichkeit nach bin³⁹.»

Nicht in direkter Rede, nicht in unmittelbarer Mitteilung liegt die Möglichkeit, Existenz oder Selbst zu treffen oder auszudrücken, sondern nur im Medium eines Symbols, in einem *signum*. «Das Selbst ist... unanschaulich und uns durch Symbole ausdrückbar^{39a}.»

e) Existenz und Transzendenz

Nachdem wir nun in ein paar kurzen Abschnitten versuchten, das wesentlich Gemeinsame von Selbst und Existenz aufzuzeigen, ist es jetzt an der Zeit, die Frage zu prüfen, ob nicht – abgesehen von vielen tatsächlich existierenden,

aber in dieser Arbeit der Klarheit zuliebe übergangenen kleinen Divergenzen der Auffassung – schwerwiegende Unterschiede zwischen Selbst und Existenz bestehen.

Eine solche Untersuchung wird uns gleichzeitig wieder zurückfahren zu der Ausgangsfrage dieses Kapitels, nämlich zur Frage nach der Bestimmung der letzten Gegebenheit religiöser Erfahrung im Selbst, im Bild des Menschen.

Wenn überhaupt gravierende Differenzen zwischen Selbst und Existenz bestehen, dann müssen sie sich nirgends besser zeigen lassen als in der Frage der Transzendenz:

Jaspers ist nämlich – ähnlich wie Binswanger in seiner Kritik gegenüber Stirner – völlig von der Unmöglichkeit autonomer Selbstgenugsamkeit der Existenz überzeugt.

«Ich selbst bin nichts, wenn ich nur bin⁴⁰.»

«Ich bin als ich selbst zwar eigenständig, nicht aber mir selbst genug⁴⁰.»

Genau so wenig ich zum Dasein gelange ohne Teilnahme an der Welt, «so bin ich nicht ich selbst *ohne Transzendenz*⁴¹.»

«Existenz ist nur in bezug auf Transzendenz oder gar nicht⁴².» Existenz steht und fällt also mit ihrer Stellung zur Realität der Transzendenz. Entweder sie ist von Transzendenz, oder sie fällt in sich zusammen.

Transzendenz wird damit geradezu zum Kriterium der Existenz und des Selbstseins: «Die Tiefe meiner selbst hat ihr Maß in der Transzendenz, vor der ich stehe», und die Gewißheit meiner selbst hat ihren Grund in dieser selben Transzendenz-Bezogenheit meiner selbst. «Das Selbst ist sich ... gewiß nur in bezug auf Transzendenz, ohne die es in den Abgrund des Nichts gleitet⁴³.»

Damit wäre die entscheidende Bedeutung der Transzendenz für die Bestimmung der Existenz bei Jaspers genügend belegt. Uns bleibt nun zu fragen, ob auch das Selbst bei Jung dieselbe Bestimmung, dieselbe Transzendenz-Bezogenheit erhält.

f) Das Selbst als rein psychologisches Subjekt

Wollten wir Jung seine vielfachen Beteuerungen, er sei reiner Empiriker und Naturwissenschaftler und nichts anderes, wirklich glauben, so wäre unsere Frage nach der Transzendenz-Bezogenheit des Selbst schnell im negativen Sinne beantwortet.

Man könnte dann zum vornherein sagen, daß ein nicht empirischer und

damit jeder transzendente Bezug des Selbst im Werke Jungs, des reinen Empirikers, gar nicht in Frage kommen darf; und wenn ein solcher Bezug dennoch einmal konstatiert werden sollte, dann wäre diese Konstatierung nicht zu überwerten und nicht ernst zu nehmen.

Das Selbst wäre dann identisch mit dem empirischen Ich, mit dem «psychologischen Subjekt», wie Kant es nennt, und alle Gemeinsamkeiten mit der Existenz im Jasperschen Sinne, welche ja radikal «nicht psychologisches Subjekt⁴⁴» ist, erzeugten sich doch letzten Endes als nur scheinbare, als nur formal gleiche, wesentlich aber auf einen völlig andersartigen Inhalt bezogene. Das Selbst als letzte Station auf dem Individuationsgange des Sichselbst-Bewußtwerdens entpuppte sich als bloßes Individuum, damit als das objektiv wißbare und erfäßbare, weltseiende Individuelle historischer Besonderheit, als das dem Allgemeinen subsummierbare Partikulare.

Damit aber läge allen Aussagen über seine Unfaßbarkeit und Grenzenlosigkeit nur das Faktum zugrunde, «daß das Individuum wegen der Endlosigkeit seiner Tatsächlichkeit unerschöpflich und darum unaussagbar ist⁴⁵». Diese Endlosigkeit der Tatsächlichkeit ist nun zweifellos eine Grenze empirischen Erfassens; aber als solche ist sie nicht mehr als eine Beschränkung des *Empirischen*.

Selbst wäre so grundverschieden von Existenz; das «Individuelle ist als solches keineswegs Existenz, sondern zunächst nur der sichtbare Reichtum des Weltenseins⁴⁶».

Als reinem Weltsein und prinzipiell Wißbarem, als ausschließlich psychologischem Subjekt ist dem Selbst jede Beziehung zu Transzendenz verwehrt.

Ein Selbst, das als psychologisches Subjekt und nur als das gekennzeichnet ist, hat gerade dadurch, daß es nur empirisch und in keiner Weise transzendental bestimmt ist, keinerlei Bezugsmöglichkeit zum Transzendenten. Ein Bezug zum Transzendenten setzt die Fassung des Selbst als transzendentes voraus.

Existenz im Jasperschen Sinne läßt sich als transzendental bestimmen; das Selbst, wenn es nur psychologisches Subjekt ist, auf keinen Fall.

So gefaßt verfielen es darum der Kritik Jaspers': es ist nicht, denn es ist nicht vor Transzendenz⁴⁷.

Darum aber müßte es auch jeder theologischen Kritik völlig verfallen: Wenn wir uns nämlich an die Forderung erinnern, die wir an den letztmöglichen Archetypus stellten, nämlich schlechthinnige Letztheit wirklich darzustellen⁴⁸, so müßten wir jetzt sagen, daß ein Selbst als bloßer Inbegriff psychologischer Individualität niemals jene geforderte wirkliche Letztheit bedeuten kann:

Bloße psychologische Individualität, welche die Potentialität einer transzendentalen Bestimmung zum vornherein ausschließt, als schlechthinnige Letzttheit zu beweisen, ist ein unmögliches Unterfangen. Eine Letzttheit, die rein immanent-psychologische Realität hat, ist keine Letzttheit schlechthinniger Art, sie ist bestenfalls ein Ende, über das hinaus immer wieder weitere Enden zu suchen der menschliche Verstand sich anschicken muß.

Damit entbehrt ein Beweis des so gefaßten Selbst als Letzttheit jeglicher Stringenz, genau so wie der Gottesbeweis, der aus einer «Letzttheit» in der Reihe des Tatsächlichen auf eine göttliche *prima causa* schließen will.

Slechthinnige Letzttheit steht nicht in Kontinuität zum Tatsächlichen des Weltseins, sondern in Transzendenz, allem Weltsein schroff entgegengesetzt.

Damit aber wäre für uns auch jeder Sinnzusammenhang, der aus solchem Selbst sich aufbaut, leere Illusion. Und alle religiöse Erfahrung, die im Selbst zu solch problematischer Vorletztheit käme, bewegte sich als bloß eigenpsychisches Geschehen in einem Zirkel, ohne auch nur eine Möglichkeit des Hinweises über solchen Zirkel hinaus in sich zu tragen.

Das ist eine Interpretationsmöglichkeit von Jungs Bestimmung des Selbst, aber, wie wir glauben, eine falsche.

Eine Variation solcher Interpretation des Jungschen Selbst lernen wir bei Max Frischknecht kennen. Frischknecht kommt nach längerer, ausgezeichnete Untersuchung des Begriffes des Selbst zu der Frage, was denn nun eigentlich das Selbst in Wirklichkeit sei und bedeute.

«Sollte vielleicht dieses ‚Selbst‘ doch in Wirklichkeit gar kein so unbekanntes X sein? Wäre es möglich, daß Jung – wirklich in aller wissenschaftlichen Sauberkeit – gerade das darunter versteht, was es bedeutet – nämlich den Menschen selber⁴⁹?»

Soweit sind wir in unserer eigenen Untersuchung auch gelangt. Das Selbst bedeutet in irgendeiner Weise ‚den Menschen‘. Aber für uns hat sich gerade an diesem Punkte die Frage erhoben, wie denn nun dieser Mensch bei Jung bestimmt sei. Frischknecht hat dieser Frage unseres Erachtens zu wenig Beachtung geschenkt.

Der auf den vorangehenden Seiten skizzierten Interpretation des Selbst entsprechend, erklärt Frischknecht in seiner Arbeit das Selbst als ein allerdings faszinierendes, grandioses, aber doch als ein rein psychologisches Ich, als einen Gegenstand einfacher, «schlichter, ehrlicher Psychologie und Anthropologie⁵⁰».

Von da aus gelangt er dann zu dem von solchen Voraussetzungen aus einzig

möglichen und richtigen theologischen Urteil, zu dem gleichen theologischen Urteil, das wir forderten für den Fall, daß das Selbst als rein psychologisches Subjekt ohne jede transzendente Bezugsmöglichkeit gefaßt werden muß:

«Es ist deshalb kein Wunder, daß sich die Jungsche Religionspsychologie auf weite Strecken hinaus wie ein unfreiwilliger und wohl auch unbewußter Kommentar zu den Ausführungen liest, die Karl Barth im ersten Band seiner Dogmatik über das Wesen der natürlichen Religion, ‚Religion als Unglaube‘, gegeben hat⁵¹.»

«Die Spielart des Atheismus, in der dieser Kreislauf bei Jung endet, ist eben seine Religionspsychologie⁵¹.»

«Wir sehen zum Schluß, daß die Zusammenstellung von Religion und Psychologie nicht ganz willkürlich und zufällig war... Seine (Jungs) Psychologie ist... so etwas wie Religion, nämlich jener Atheismus, in den alle menschliche Religion immer wieder mündet, um dann von neuem wieder aus ihm heraus projiziert zu werden⁵².»

Mag auch einiges an diesem geistreichen und scharfen Urteil richtig sein, in seinem Grunde geht es von der – wie noch zu zeigen ist – falschen Voraussetzung aus, daß das Selbst nichts anderes bedeute als den empirischen, aus seiner Psychologie restlos zu verstehenden und zu erklärenden Menschen⁵³.

g) Das Selbst als nicht psychologisches Subjekt

Es ist selbstverständlich, daß den Arzt und Psychologen Jung das Selbst in erster Linie interessiert, insofern es, in Erscheinung tretend, objektivierbare, psychologische Realität wird. Es ist daher ebenso selbstverständlich, daß der überwiegende Teil der Jungschen Aussagen diese empirische Erscheinung des Selbst betreffen und nicht das, was hinter seiner Erscheinung steht oder stehen könnte.

Das darf uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch für Jung das Selbst keineswegs in seiner auch möglichen Seinsweise als Erscheinung und damit als gegenständlich zu machendes, psychologisches Subjekt aufgeht.

Es sei uns gestattet, Jung in dieser Frage – übrigens auch mit seinem persönlichen Einverständnis – mit Worten und Begriffen Kants zu interpretieren:

Damit, daß ich selbst ein Wesen bin, das «zur Sinnenwelt gehört, ist noch nicht gesagt, daß mein Selbst als ein nicht psychologisches, intelligibles und transzendentes Subjekt nicht «doch zugleich als zur intelligiblen (Welt)

gehörig» bestimmt werden kann. Oder kurz gesagt: Daraus, daß eine Bestimmung des Selbst «in praktischer Absicht» immanent ist, folgt noch in keiner Weise die Unmöglichkeit, daß diese selbe Bestimmung in «theoretischer Absicht transzendent» sein kann⁵⁴.

Jung selbst erklärt, daß das Selbst ein «lediglicher Grenzbegriff» sei, etwa wie bei Kant «das Ding an sich». Das Selbst «ist zwar eine empirisch sich beständig verdeutlichende Idee, wie unsere Träume dartun, aber ohne darum von ihrer Transzendenz einzubüßen»⁵⁵.

Das Selbst ist also für Jung keineswegs identisch mit dem psychologischen Subjekt; es ist das übergreifende, auch das psychologische Ich als seine Objektivation umfassende, transzendente Subjekt im Sinne eines intelligiblen Ich^{56 57}. Obschon es empirisch gegenständlich wird, geht es nicht in der Empirie auf, sondern enthält in sich einen Hinweis über diese hinaus und die Potentialität eines Jenseits, einer Transzendenz⁵⁸.

h) Selbst und Transzendenz

Somit hätten wir die Frage, ob das Selbst in der Beschreibung C. G. Jungs eine Bezugsmöglichkeit zum Transzendenten habe, entschieden zu bejahen, und mit dieser Bejahung wäre eine weitere Gemeinsamkeit mit der Existenz, wie sie bei Jaspers beschrieben ist, festgestellt⁵⁹.

Sobald wir aber jetzt weiterfragen nach der Art des Transzendenz-Bezuges, den das Selbst aufweist, werden wir sofort sehen, daß die eben festgestellte Gemeinsamkeit nur eine relative zu werden droht:

Der Begriff des Selbst stammt nämlich nicht von Jung selbst, sondern aus der altindisch-arischen Philosophie der Upanishaden. Es wäre nun ja denkbar, daß Jung diesen Begriff in einem rein formalen Sinne – sofern das in Reinheit überhaupt je möglich ist! – übernommen hat, ohne irgendeinen seiner früheren Inhalte mit zu übernehmen.

Das aber ist nicht der Fall. Der Begriff des Selbst behält auch bei Jung einen guten Teil jener ursprünglichen Füllung mit Inhalten altindischen Denkens.

«Diesen Ausdruck (eben den des Selbst) habe ich übernommen in Übereinstimmung mit der östlichen Philosophie⁶⁰.»

Wenn Jung uns als Anmerkung zu dem gerade zitierten Satz einen Hinweis gibt auf J. W. Hauers Buch: «Symbole und Erfahrungen des Selbstes in der Indo-Arischen Mystik⁶¹», um darzutun, wie er seine Übereinstimmung

mit östlicher Philosophie verstanden wissen will, dann dürfen wir gewiß, ohne sein Denken zu vergewaltigen, in der Frage der Transzendenz-Bezogenheit des Selbst uns auch auf J. W. Hauer berufen, der zu dieser Frage ausführlich sich geäußert hat⁶² :

Hauer zeigt, daß in der Aitareya-Upanishad das Selbst als reines Bewußtsein, der atman also als prajña, gefaßt ist, welches so als absolutes und transzendentes Subjekt gleichzeitig auch ein transzendentes ist.

«Man kam dann... zum Selbst als dem transzendentalen Subjekt, das allerdings dann auch immer als transzendentes, d. h. als Seiendes und Schöpferisches im letzthinigen Sinn gefaßt wird⁶³.»

«Das Selbst ist also... nicht nur das metaphysische und unzerstörbare Kernwesen im Menschen und in der gesamten Erscheinungswelt, sondern auch das transendentale Subjekt, das als das letzthinig Spontane im Menschen wirkt⁶⁴.»

Das also ist im Wesentlichen die erbliche metaphysische Belastung, welche der Begriff des Selbst zu tragen hat, daß es – hierin ähnlich dem Logos im gnostischen, Jung vielleicht gerade deshalb so sympathischen Denken – selber Transzendenz werden kann und als ein Transzendentes gleichzeitig immanent das Selbstsein des Menschen ausmacht.

Hier wohl liegt der Grund für das ganz besondere Verständnis, das Jung für die Gnosis und für alle Mystik, für Denker wie die Valentinianer, wie Jakob Böhme und Angelus Silesius aufbringt.

Und wenn Adolf Keller in seinem Aufsatz: «Analytische Psychologie und Religionsforschung⁶⁵» erklärt, daß sich Jungs Psychologie weit besser eigne zum Verständnis der mystischen als der prophetischen Religion, wenn also «die Grenzen ihrer Methode sichtbar werden gegenüber der prophetischen Religion, die den Anspruch erhebt, nicht nur mit einem tieferen Seelengrunde, einer bewußtseinstranszenten Wirklichkeit in Verbindung zu stehen, sondern behauptet, daß die göttliche Wirklichkeit als ein metaphysisch-transzendentes Du den prophetischen Menschen anrede⁶⁶», so hat diese Feststellung ihre Begründung eben darin, daß das metaphysisch-philosophische Vorverständnis Jungs weitgehend mit dem der Mystik koinzidiert und von dem der theistisch-prophetischen Religion stark divergiert⁶⁷.

Dadurch aber, daß das Selbst Transzendenz haben, ja Transzendenz sein kann, unterscheidet es sich nun doch von der Existenz im Sinne Jaspers:

Existenz kann für Jaspers niemals Transzendenz sein, so wenig Transzendenz sich mit Existenz identifizieren läßt: «Transzendenz ist nicht Existenz⁶⁸.»

Denn würde Transzendenz mit Existenz identisch, so müßte sie sich – gemäß der Bestimmung von Existenz – «nicht nur zu sich selbst verhalten, sondern wieder auf ein Anderes, als ihre Transzendenz gerichtet sein⁶⁹». Transzendenz ist eben gerade das, «was ohne ein anderes es selbst ist⁶⁹».

Transzendenz ist schlechthinnige Letzttheit, die mir nie identisch wird, sondern an meiner Grenze immer vor mir steht.

Wenn Jung nun wirklich und im vollen Ernst die expliziten Bestimmungen und metaphysischen Beschreibungen des Selbst, wie er sie in der indo-arischen Mystik findet, gänzlich und ausdrücklich zu den seinen machen würde, wenn er sich also mit vollem Bewußtsein zu einem Vertreter jenes gnostischen Denkens und im erkenntniskritischen und philosophischen Sinne stempeln ließe, dann allerdings würde die Brücke, die wir zwischen seinem «Selbst» und der «Existenz» Jaspers' mühsam zu bauen versuchten, knapp vor ihrer Vollendung radikal zusammenbrechen, dann wäre Frischknechts theologisches Urteil an dieser Stelle doch noch im ganzen Umfange berechtigt, und das Jungsche Selbst stünde endgültig auch unter Jaspers Verdikt:

«Die Identifizierung der Transzendenz mit Existenz ist unvollziehbar, da Existenz sich der Gottheit gegenüber grade nicht als diese weiß⁷⁰.»

Aber nun identifiziert sich Jung keineswegs völlig mit den metaphysischen Aussagen der indo-arischen Mystik über das Selbst. Vor solcher Identifikation bewahrt ihn schon seine durchgehende Skepsis gegenüber aller Metaphysik. Was ihm die Philosophie der Upanishads so sympatisch macht, das ist die Tatsache, daß er in ihr vielerlei Analogien zu seinem eigenen Denken findet, oder – besser gesagt – eine Übersetzung seines eigenen psychologischen Denkens in die Sprache der Philosophie.

Ein solches uneigentliches, analogisches Unternehmen metaphysischer Aussagen macht eine gerechte Interpretation außerordentlich schwer. Es ist nämlich dadurch in der Deutung nicht nur ein Entweder-Oder, sondern auch ein Sowohl-Als auch zu beachten und zu behandeln.

Wäre Jung wirklich der reine Empiriker, den er zu sein ausgibt, dann hätten wir zum vornherein alles Reden von Transzendenz nur immer psychologisch als Bewußtseins-Transzendenz zu verstehen und als nichts sonst.

Wäre Jung aber reiner Metaphysiker, was gewisse seiner Gegner immer wieder behaupten, so müßten wir ihn als einen auch inhaltlich aller Mystik verhafteten Denker bezeichnen.

Aber Jung bekennt sich weder zum einen, noch zum andern, und zwischen beiden liegt in seinem Denken keine klare Grenze.

Transzendenz ist zwar für Jung sicher auch Bewußtseinstranszendenz, aber

sie ist gerade darin mehr als ein bloßes Transzendieren aus einer psychologischen Ebene in die andere. Erfahrung der bewußtseins-transzendenten Innenwelt enthält in sich die Potentialität einer schlechthin transzendenten Welt. Die Innenwelt ist in Wahrheit die Überwelt!

In dieser Dialektik von Empirischem und Metaphysischem⁷¹ liegen Distanz und Beziehung begründet, die Jungs Denken zur indo-arischen Lehre vom Selbst hat: Zweifellos hat das Selbst für Jung wirklich transzendente Qualität. Das ist aus den Upanishads übernommene Anschauung. Aber dieses Selbst – und das ist nun viel bedeutungsvoller als die Ähnlichkeit zu den Upanishads – wird nie identisch mit mir selbst. Das Selbst steht meinem Selbstsein immer und auch in der tiefsten und enthusiastischsten religiösen Erfahrung nur gegenüber⁷² – ein Gegenüberstehen, das in keiner Mystik, vor allem nicht in einer unio mystica denkbar wäre^{72a}. Wo das Selbst gewaltsam vom Selbstsein des Individuums anektiert wird, da geschieht nach Jung das Grauensvolle der Inflation⁷³. Da erleidet der endliche Mensch in seinem Übermut die Strafe, daß die grenzenlose, transzendente Gottheit verheerend in alle Bezirke seiner Seele einbricht. Nie also dürfen nach Jung das Selbst und mein Selbstsein zusammenfallen.

Damit aber nähert sich Jungs «Selbst» nun doch auch im Punkte der Transzendenz-Bezogenheit stark der Jasperschen «Existenz».

i) Das Resultat der Vergleichung

Was ist nun das Resultat unserer Gegenüberstellung von «Selbst» und «Existenz»?

Ein Resultat liegt sicher einmal in der Feststellung starker Ähnlichkeit, ja innerer Verwandtschaft zwischen beiden.

Damit allein wäre nun ja allerdings für unsere Untersuchung nicht viel gewonnen.

Das positive Resultat ist ein anderes, steht aber mit der Feststellung der Verwandtschaft von Existenz und Selbst in engem Zusammenhang: es läßt sich nämlich zeigen, daß weder Selbst noch Existenz den bloß und rein empirischen Menschen meinen und auch nicht den Menschen in einer bestimmten metaphysischen Qualifiziertheit, daß in den beiden Begriffen also keinerlei Aussagen über das Wesen des Menschen noch über das Wesen Gottes begründet liegen, es läßt sich zeigen, daß Selbst und Existenz den Menschen meinen in einer besonderen Möglichkeit, nämlich in der *Möglichkeit*⁷⁴, daß er in

einer *potentiellen* Beziehung zu Transzendenz, zu schlechthinniger Letzttheit sein Selbstsein verwirklichen *kann*, wobei mit diesem «Können» ja nicht etwa eine Fakultät des Menschen, sondern eine Freiheit schlechthinniger Letzttheit gemeint sein will.

Weder Selbst noch Existenz vermitteln also irgendwelche Erkenntnisse über das Wesen des Menschen, noch über sein eigentliches Menschsein.

«Selbst» bezeichnet vielmehr die Möglichkeit, in der potentiell der Mensch vor Gott, Existenz vor Transzendenz stehen, und so der Eine in jenem Andern sein Selbstsein sinnvoll begründet und verwirklicht finden kann.

«Selbst» also ist niemals Ausdruck eines Gegebenen. In ihm ist religiöser Erfahrung mithin keineswegs schlechthinnige Letzttheit als Inhalt gegeben. In ihm wird religiöser Erfahrung schlechthinnige Letzttheit niemals gegenständlich. Aber das Selbst ist Ausdruck einer Potentialität, Ausdruck möglicher Beziehung zwischen Mensch und der schlechthinnigen Letzttheit Gottes.

Aus solcher Bestimmung des Selbst nun folgt mit aller Deutlichkeit, daß religiöse Erfahrung – in ihrer Tiefe Erfahrung des Selbst – keine Erfahrung und Erkenntnis von Transzendenz, von schlechthinniger Letzttheit bietet, aber auch keine Erfahrung eines bloß Immanenten, wissenschaftlich zu Objektivierenden, sondern daß in der religiösen Erfahrung des Selbst eine reine Potentialität der transzendenten Beziehung und Begegnung zutage tritt.

Bewegt sich religiöse Erfahrung, deren Anfang und Ende, deren Subjekt und Objekt im Selbst der Mensch ist, zwar ewig im Kreise, so ist doch gerade diese Zirkel-Bewegung eine Bewegung an, ein Gehen auf einer bedeutungsvollen Grenze, deren Jenseits potentiell als schlechthinnige Letzttheit sich manifestieren kann.

Indem ich in religiöser Erfahrung der archetypischen Gestalten des Unbewußten bewußt werde und so Schritt für Schritt den Bereich meines Bewußtseins vergrößere, schreite ich gleichsam das Feld meiner Persönlichkeit ab, begehe ich die Grenzen, die unvertauschbar mein individuelles Menschsein konturieren, unreißen und bezeichnen. Die Summe meiner Persönlichkeitselemente zeigt sich mir als eine durch die meine Persönlichkeit konturierende Grenze konkretisierte individuelle Gestalt.

Ich sehe in religiöser Erfahrung zwar die Grenze als eine Linie, deren Verlauf mir durch mich, durch meine Konkretheit bestimmt scheint. Aber dadurch, daß sie Grenze ist, liegt in ihr das Potentielle, daß sie bestimmt sein *kann* und in ihrem Verlauf gesetzt sein *kann* durch ein Transzendentes.

Ein Überschreiten dieser Grenze und damit eine Begegnung mit schlechthinniger Letzttheit ist religiöser Erfahrung zwar verwehrt; aber indem sie

ein Gang an die Grenze ist, kann sie auch zum Gang vor potentielle Letzttheit werden.

Letztmöglicher Inhalt religiöser Erfahrung ist also nicht schlechthinnige Letzttheit, sondern der Mensch an seiner eigenen, potentiell allerdings durch mögliche Letzttheit gesetzten Grenze, *l'homme qui dépasse l'homme*.

«Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme⁷⁵.»

Daß es aber zu einem Passieren menschlicher Grenze kommt, das liegt nicht an der Erfahrung. Das ist es, was Jung nicht sieht und von seinen Voraussetzungen aus auch gar nicht sehen kann, was aber über ihn hinaus deutlich gesagt werden muß:

Die Potentialität zu verwirklichen, Begegnung mit schlechthinniger Letzttheit zu vollziehen, das ist nicht in religiöser Erfahrung möglich, dazu bedarf es eines besonderen Aktes, eines Sprunges, dazu bedarf es des Ur-Sprunges, der im Akte der Offenbarung und des Glaubens von Gott selbst gesetzt und geschenkt ist.

«Die Persönlichkeit läßt sich keinen Augenblick wirklich in der Schwebe halten⁷⁶.»

Indem religiöse Erfahrung mich an die Grenze führt, vermag sie mich in keiner Weise in einer in sich ruhenden Ganzheit harmonisch abzuschließen; ich bleibe an ihr aufgefordert zu jener Entscheidung, in welcher mein Selbstsein von schlechthinniger Letzttheit bestimmt werden kann.

ZWEITER HAUPTTEIL

Der Offenbarungs-Glaubens-Akt

I. Über den Offenbarungs-Glaubens-Akt

1. Zur Bestimmung des Begriffes

Wir haben schon einmal in aller Deutlichkeit festgestellt¹, daß religiöse, archetypische Erfahrung nur für den Fall eine letzte Verwirklichung meines Selbstseins verwirklichen könnte, wenn der letztmögliche, der Erfahrung zugängliche Archetypus, derjenige des Selbst, der Ausdruck einer Urreaktion auf schlechthinnige Letzttheit wäre.

Das aber ist nun nicht der Fall. In der Erfahrung des Archetypus des Selbst liegt nur die Erkenntnis eigener Beschränktheit und Begrenztheit, die Erkenntnis der eigenen, meine unbewußt-bewußte Persönlichkeit in ihrer Unvertauschbarkeit umreißenden Grenze, in welcher Erkenntnis allerdings die Möglichkeit gegeben ist, daß diese Grenze zugleich auch als die Linie sich erzeugt, auf der mir schlechthinnige Letzttheit begegnen kann.

Solche Begegnung aber ist in der religiösen Erfahrung reine Potentialität. Sie läßt sich in ihr nicht verwirklichen, sondern nur vor, über und nach ihr in einem besonderen Akte, dem Akt der Entscheidung².»

Daß wir hier nicht in einem allgemeinen Sinne von Entscheidung reden können, daß wir hier also auch keinen Versuch zu einer allgemein-theoretischen Philosophie der Entscheidung machen, sondern – entsprechend unserer eigenen konkreten Entscheidung und Stellung – vom christlichen Glauben und auf ihn hin reden, das dürfte wenige Seiten später noch klarer werden.

Erst in diesem besonderen Akte der Entscheidung kann sich mir schlechthinnige Letzttheit mitteilen. Es gibt für sie also keine kontinuierliche, keine direkte Mitteilung. Schlechthinnige Letzttheit ist nicht zu erkennen in unmittelbarer Weise, und damit nicht in religiöser Erfahrung, welche sich ihres

Gegenstandes direkt bewußt zu werden versucht, sondern sie gibt sich zu erkennen «mittels» einer Entscheidung, durch die Entscheidung hindurch.

Es geht bei der Entscheidung «nicht so zu wie bei der unmittelbaren Mitteilung, daß gelockt wird und gedroht wird und vermahnt wird – und dann, ganz unmerklich geschieht dann der Übergang so klein bei klein, der Übergang dazu, solchermaßen es anzunehmen, sich überzeugt davon zu halten, der Meinung zu sein usf.³».

Die Erkenntnis schlechthinniger Letztheit geschieht in keinem Übergang, sondern in einem Sprung, in der spontanen Tat der Entscheidung.

«Es gibt kein unmittelbares Mitteilen und kein unmittelbares Empfangen: es gibt eine Wahl⁴», es gibt einen Akt der Entscheidung.

Es ist hier der Ort, mit aller Deutlichkeit zu sagen, daß wir uns jetzt in einem Gebiete bewegen, welches keiner Theorie je zugänglich ist.

Mit der Bestimmung des Entscheidungsaktes als nicht mehr gegenständlich zu machenden, wissenschaftlich in keiner Weise nachprüfbaren Sprung, welcher aber für letzte Erkenntnis nicht ungetan bleiben darf, haben wir über etwas zu handeln begonnen, was völlig atheoretisch und für wissenschaftliches Erkennen mit keinem Maßstab kontrollierbar ist.

Was wir mit dem Akte der Entscheidung meinen, ist seinem Wesen nach nicht zu fassen, nicht zu begreifen, nicht in adäquate Begriffe zu gießen: seine Wahrheit kann nur in wiederholendem Vollzuge der Entscheidung innerlich sich selbst mir selbst bezeugen.

Das ist eine These, die wissenschaftlich weder widerlegt noch bewiesen werden kann, die aber, hierin ähnlich der Grundthese des erkenntniskritischen Idealismus, wonach in jedem Akt des Erkennens das erkennende Subjekt – niemals objektivierbar – mitgesetzt ist, «die Gewißheit eines Axioms» hat, «das unbeweisbar ist, aber auch keines Beweises bedarf, weil es von selbst einleuchtet⁵», dem einleuchtet, der sich in die wahrhaftige Wirklichkeit dieses Axioms durch einen Entscheidungsakt hineinbegeben hat.

In dem, was wir Akt der Entscheidung nennen und in solchem Nennen nur immer einseitig und mithin inadäquat bezeichnen, liegt der Ur-Sprung aller letzten Erkenntnis, der Ur-Sprung wirklicher Begegnung mit schlechthinniger Letztheit, der Ur-Sprung, der als solcher so wenig theoretisch-wissenschaftlich ist und so wenig gegenständlich zu machen ist wie etwa Rickerts «erkenntnistheoretisches Ich⁶», das in jedem Erkenntnisakt mit dabei ist.

In wirklicher letzter Erkenntnis, in wirklicher Gottesbegegnung ist – nie gegenständlich zu machen, aber trotzdem immer wirksam – der Ur-Sprung, der Akt der Entscheidung vollzogen als ein konkreter Akt konkreter Entscheidung.

Es kann also niemals Möglichkeit, und es darf also niemals Aufgabe wissenschaftlichen Denkens, auch nicht theologisch-wissenschaftlichen Denkens sein, den Akt der Entscheidung als theoretischen Gegenstand aufzuweisen.

Es kann nur Möglichkeit, und es darf nur Aufgabe des theologisch-wissenschaftlichen Denkens sein zu zeigen, daß und wieso der Akt letzter Entscheidung nicht wissenschaftlich auszuweisen und zu beweisen ist.

Von da aus wird nun eine weitere Schwierigkeit verständlich, welche sich im Zusammenhang der Frage nach dem Transzendieren der Grenze, die in religiöser Erfahrung manifest wird, im Zusammenhang der Frage nach wirklicher Gottesbegegnung stellt, nämlich die terminologische Schwierigkeit, daß mit keinem Begriffe das, was wir benennen möchten, adäquat bezeichnet werden kann.

Prinzipiell bleibt uns nur die Wahl der Schaffung eines ganz neuen Begriffes, der das Gemeinte positiv zu benennen hätte, und der Verwendung eines abgrenzenden Begriffes, der schon besteht, und der negative Mißverständnisse und Fehldeutungen abzuwehren vermöchte.

Der Nachteil eines neuen Begriffes ist groß. Er würde nämlich sofort Gefahr laufen, als *der adäquate* und das Gemeinte eigentlich und unmittelbar bezeichnende mißverstanden zu werden.

Wir wählen deshalb besser einen schon bestehenden Begriff, oder noch besser: eine Kombination schon bestehender Begriffe, auch wenn wir riskieren müssen, daß damit nur einige wenige Aspekte des Gemeinten beleuchtet und lange nicht alle möglichen Fehldeutungen vermieden werden.

Wenn wir zunächst einmal den Ur-Sprung wirklicher Gottesbegegnung und Gotteserkenntnis definieren als einen Akt der Entscheidung, so möchten wir damit einen scharfen Gegensatz des Unbedingt-Persönlichen gegen das Neutral-Sachliche ausdrücken. Es geht bei der Gottesbegegnung, bei der Gotteserkenntnis ja nicht um eine Sache, um ein «Es», sondern es geht um Persönlichkeit, um ein «Ich» und ein «Du».

Nun liegt aber im Worte «Akt» noch der Ausdruck eines weiteren Gegensatzes, nämlich des Gegensatzes der Aktivität gegenüber der Passivität. Dieser zweite Gegensatz nun ist *nicht* gemeint, wenn wir vom «Akt» der Entscheidung reden. Dieser Gegensatz kann ja auch gar nicht gemeint sein, denn es handelt sich bei unserem «Akte» – wie noch an verschiedenen Stellen gezeigt werden wird – gerade nicht um ein Erkennen Gottes, um ein Transzendieren der Grenze, welches dem Menschen möglich und aus seiner Freiheit und Kraft heraus aktiv zu bewerkstelligen wäre, sondern es handelt sich menschlicherseits um ein Annehmen und Vernehmen, um ein Geschenk-

bekommen, nicht um ein Öffnen, sondern um ein Geöffnetwerden, also nicht um eine menschliche Aktivität eigener Kraft – eine solche wäre ja immer wieder immanent-psychologisch und damit wissenschaftlich objektivierbar – sondern um eine Aktivität der andern, der transzendenten Seite, um eine Aktivität des göttlichen «Du».

Nicht der Mensch manifestiert und offenbart in diesem Akte eine besondere *facultas agendi*, sondern Gott manifestiert und offenbart seine heilige *facultas* und *potentia*. Wir fügen deshalb dem Worte «Akte» noch den Begriff der «Offenbarung» bei, um gerade damit das Mißverständnis der menschlichen Aktivität zu vermeiden, welches leicht auftauchen könnte.

Aber auch damit ist noch nicht alles wesentliche Mißverständnis beseitigt, welches der – für das Gemeinte allerdings notwendige – Begriff des Aktes hervorrufen könnte.

«Akte» kann nämlich auch einen dritten Gegensatz ausdrücken, den Gegensatz zu «Dauer», zu «Sein». «Akte» kann ein Moment, einen Punkt bedeuten und damit alle Kontinuität ausschließen.

Nun ist es zweifellos so, daß Gottesbegegnung in ihrem Ur-Sprung ein Moment und in diesem Sinne einen punktuellen Akt einmaliger Entscheidung voraussetzt, daß sie also nicht mit den Ausdrücken eines Seins, eines Seins-Kontinuums benannt werden kann, wie das die Mystik immer wieder versucht hat.

Aber darin behält die Mystik gegenüber aller überspitzten Theologie der Krisis ihr subjektives Recht, daß Gottesbegegnung nicht *nur* ein Moment ist, das immer wieder – ohne jede Kontinuität – von folgenden Momenten abgelöst werden muß, daß sie mehr bedeutet und in gewissem dialektischen Sinne doch und auch ein Kontinuierliches, ein Sein verwirklicht, ein Sein, welches wohl am besten durch den Begriff der Gemeinschaft beleuchtet wird, der Gemeinschaft mit Gott und seiner mich umgebenden menschlichen und nichtmenschlichen Kreatur, ein Sein also, das über der Hast und Hetze einzelner sich jagender Momente und Akte als das in, gleichzeitig aber auch über mir Bleibende, nämlich als der Glaube zu benennen wäre.

Um also auch diesem Aspekt des Gemeinten Ausdruck zu verleihen, gesellen wir den schon erklärten Begriffen des Aktes und der Offenbarung noch den des Glaubens zu und reden von einem Akte der Entscheidung für vollzogene Offenbarung Gottes im Glauben, oder kürzer vom «Offenbarungs-Glaubens-Akte».

Mit dieser Begriffskombination bezeichnen wir das in ihr Gemeinte nicht adäquat, weil wir das gar nicht können, aber doch so, daß den wesentlichen

Mißverständnissen vorgebeugt ist und die wesentlichen Aspekte genügend beleuchtet sind.

Wir bezeichnen den Offenbarungs-Glaubens-Akt als einen Akt der Entscheidung.

2. Die Realität der Entscheidung

Nur schon die Realität des Wählens, der Entscheidung an sich – auch wenn wir jetzt zunächst für einen Moment von jedem Gegenüber der Entscheidung absehen – hat eine ganz besondere Eigenheit und einen ganz besonderen Adel.

Nichts läßt sich vergleichen mit dem «Augenblick der Wahl. Wenn alles stille um den Menschen geworden ist, feierlich wie eine sternenklare Nacht; wenn die Seele, weltvergessen, allein ist mit sich selbst: da tritt ihr nicht ein ausgezeichnete Mensch gegenüber, sondern die ewige Macht selbst; da öffnet sich der Himmel über ihr, und das Ich wählt sich selbst oder vielmehr: es läßt sich sich selbst gegeben werden. Da hat die Seele das Höchste gesehen, das kein sterbliches Auge sehen kann, das nie wieder vergessen werden kann; da empfängt die Persönlichkeit den Ritterschlag, der sie für die Ewigkeit adelt. Der Mensch wird nicht ein anderer als er zuvor war, er wird nur er selbst; das Bewußtsein schließt sich zusammen, und er ist er selbst. Wie ein Erbe, und wenn sein Erbe die ganze Welt wäre, doch nichts zu eigen hat, solange er nicht mündig ist, so ist auch die reichste Persönlichkeit nichts, bevor sie sich selbst gewählt hat, während andererseits die ärmste Persönlichkeit alles ist, wenn sie sich selbst gewählt hat. Denn das Große ist nicht, daß einer dies oder jenes ist, sondern daß er es selbst ist⁷.»

Nicht die reichste, nicht die tiefste religiöse Erfahrung vermag das Selbstsein des Menschen in einem ganzheitlichen Sinnzusammenhang zu verwirklichen, weil sie nicht zu wirklicher Begegnung mit schlechthinniger Letztheit befähigt.

Wenn religiöser Erfahrung, wenn dem Individuationsgange das Ziel gesteckt ist, zu einem ganzheitlichen Sinnzusammenhang der Persönlichkeit zu gelangen, so müssen wir jetzt klar sagen, daß sie dieses Ziel zu erreichen nicht imstande ist.

Eine Verwirklichung eines ganzheitlichen Sinnzusammenhanges der Persönlichkeit wäre nur in einem Akte möglich, in welchem es – indem die Grenze transzendiert wird – zu einer wirklichen Begegnung mit schlechthinniger Letztheit käme, also nur im Offenbarungs-Glaubens-Akt.

3. Die Problematik des Begriffes persönlicher Ganzheit

Aber nun ist der Offenbarungs-Glaubens-Akt gerade *nicht* zu beschreiben und zu charakterisieren als eine Verwirklichung *persönlicher Ganzheit*.

Der Begriff des Ganzen ist dem Bereich der Sachen und Dinge, dem Bereich der Mechanik entnommen und wird oft – vor allem in der Psychologie C. G. Jungs – auch auf das Seelische übertragen.

Birgt schon die Übertragung des Begriffes auf einen vom ursprünglichen Bedeutungsgebiet völlig verschiedenen Gegenstand vielerlei Schwierigkeiten in sich, so wird sie vor allem dann gänzlich unvollziehbar, wenn wir uns genügend klar machen, was diese Übertragung auf das Gebiet des Menschlich-Seelischen bedeutet:

«Ganzheit der Persönlichkeit» – dieser Begriff bezeichnet einen Menschen, der in sich selbst, in seinen Funktionen und psychischen Elementen, in seinen eigenen Fähigkeiten und seiner eigenen Kraft eine geschlossene, abgerundete, vollendete Größe darstellt, aus deren einheitlichem, und darum unmittelbar einsichtigem und verfügbarem Zusammenhang ein Sinn herausgelesen werden kann und muß.

Das Ganze, auch wenn es mehr ist als die Summe seiner Teile, setzt diese Summe, setzt eine Vollständigkeit und Abgeschlossenheit zum mindesten theoretisch und ideal immer voraus.

Der ganze Mensch ist der in sich geschlossene, eine eigene, vollendete Gesamtheit seiner Teile besitzende Mensch. Die Sinnggebung seines Lebens ist ihm prinzipiell verfügbar, wenn immer er nur die geschlossene, ihm einsichtige Ganzheit zu überblicken sich anstrengt und aus solchem gesamtem Zusammenhang seiner ihm nunmehr gänzlich bewußten Persönlichkeit den Sinn einer einzelnen Lebensfunktion oder eines einzelnen Persönlichkeits-teiles herausliest.

Einer vollendeten, völlig bewußt gewordenen Ganzheit der Persönlichkeit ist der Sinn dieser Persönlichkeit und ihres Handelns und Denkens immanent; der Sinn liegt innerhalb der Grenzen der ganzen Persönlichkeit, ist innerhalb dieser zu suchen und prinzipiell auch immer zu finden, weil er – indem er der Persönlichkeit immanent ist – auch dauernd und grundsätzlich verfügbar sein muß.

Das heißt, je vollständiger sich die Persönlichkeit zur Ganzheit schließt, desto verfügbarer und einsichtiger muß der Sinn dieser Persönlichkeit werden.

Religiöse Erfahrung trägt dieses Ziel in sich, die Persönlichkeit zur Ganz-

heit zu vollenden und ihr damit den Sinn ihres Seins verfügbar zu machen. Sie erreicht aber dieses ihr Ziel nicht, wie wir schon gezeigt haben⁸.

Man könnte nun hoffen, daß der Offenbarungs-Glaubens-Akt in die Lücke springe und dieses Ziel der religiösen Erfahrung damit einhole.

Die Hoffnung muß aber enttäuscht werden :

Der Offenbarungs-Glaubens-Akt ist kein Geschehen, das einen Wachstums- und Entwicklungsprozeß des Bewußtseins zur abschließenden Ganzheit bringt und vollendet. Er folgt nicht kontinuierlich auf den Gang religiöser Erfahrung des Selbst, indem er das letzte zur Ganzheit noch fehlende Stück beifügt und so seinerseits leistet, was religiöse Erfahrung zu leisten außerstande ist, nämlich die Komplementierung der Persönlichkeit zur in sich geschlossenen Totalität.

Gerade weil im Offenbarungs-Glaubens-Akt eine Begegnung mit schlechthinniger Letzttheit, eine Gottesbegegnung stattfindet, gerade weil in solcher Begegnung sich ein schlechthin nicht Verfügbares, ein ganz Anderes, ein mir und aller Welt gegenüber Transzendentes, weil Offenbarung sich dem Glauben erschließt, kann es sich nicht um eine Vervollständigung meines eigenen Bestandes, um eine Komplementierung meiner selbst zu einem Ganzen handeln. Der Inhalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes ist meinem ganzen psychischen Geschehen gegenüber, ist meiner Persönlichkeit gegenüber immer transzendent, er kann also nicht als letztes noch zur Ganzheit fehlendes Teilstück meiner Persönlichkeit abschließend eingesetzt werden.

Damit also geschieht im Offenbarungs-Glaubens-Akt kein Abschließen und Zusammenschließen der Persönlichkeitselemente zu einem vollendeten Ganzen.

Im Gegenteil: es geschieht ein Öffnen und Offenwerden der Persönlichkeit für die menschlicher Persönlichkeit inkommensurable Andersartigkeit der transzendenten Offenbarung.

Der Offenbarungs-Glaubens-Akt ist also nicht das letzte Glied in einer Kette psychischer Geschehnisse, in welchem das letzte noch außerhalb des Gesamtzusammenhanges verbliebene Teilstück zum Ganzen integriert würde; sondern indem im Offenbarungs-Glaubens-Akt wirkliche Begegnung mit schlechthinniger Letzttheit geschieht, wird jedes Abschließen zu einer in sich selbst ruhenden Ganzheit zum Scheitern gebracht, der individuelle Mensch in seinem Selbstsein offen gehalten, die individuelle Persönlichkeit konturierende Grenze aufgetan für das unendliche, ganz Andere der schlechthinnigen Letzttheit Gottes. Auf der Grenze, die als Grenze zu schlechthinniger Letzttheit im Offenbarungs-Glaubens-Akt erkannt wird, ist jede Ganzheit, jede völlige

Integration zu einer in sich selbst geschlossenen, vollendeten, auf sich selbst ruhenden, mithin sich selbst genügenden und autonomen Gesamtheit der Persönlichkeit verunmöglicht. An der Grenze vor schlechthinniger Letztheit zerbricht der Versuch, in einem Ganzen sich abzuschließen und zu vollenden, und die ganze Tendenz der Ganzwerdung der Persönlichkeit, welche religiöser Erfahrung innewohnt, wird in ihrer Zielrichtung und Bewegung in Frage und in eine Krise gestellt.

Wir müssen uns also in aller Deutlichkeit vom klassisch-humanistischen Begriffe der Persönlichkeit distanzieren, wie er in starkem Maße auch Jungs psychologischem Denken zugrunde liegt:

Persönlichkeit im klassisch-humanistischen Sinne bedeutet eine in sich ruhende, abgeschlossene Ganzheit, einen dem von göttlicher Vernunft durchwalteten Makrokosmos analogen Mikrokosmos, zu dem sich die einzelnen Teile in harmonischer Ordnung zusammenfinden.

Die Voraussetzung dieses Begriffes der Persönlichkeit ist der Glaube an die Entfaltungsmöglichkeit eines dem göttlichen Logos verhafteten Kerns im Menschen, welcher im Prozesse der Entwicklung oder der Bewußtwerdung den ordnenden Mittelpunkt und Richtpunkt der Persönlichkeit bildet.

In unserer christlichen Sicht aber muß die sich abschließende menschliche «Persönlichkeit» in der Begegnung mit dem lebendigen Gott zerbrechen.

Im Offenbarungs-Glaubens-Akt wird die «persönliche Ganzheit» des Menschen aufgesprengt und geöffnet. Nicht der Mensch schließt sich zur ganzheitlichen Persönlichkeit zusammen, sondern Gott erschließt sich dem Menschen als *die* Persönlichkeit schlechthin.

Persönlichkeit ist ein *titulus divinus* und dem Menschen nur in der Selbstkundgebung Gottes erkennbar. Deshalb kann menschliche Persönlichkeit nicht durch einen Zusammenschluß einzelner Teile zu einem in sich geschlossenen Ganzen begründet werden, sondern nur im Aufgeschlossenwerden von und für Gott, im Anschluß an Gottes Persönlichkeit.

4. Zur Sinnfrage

Das alles bedeutet nun aber in keiner Weise, daß die Frage nach dem Sinn als solche vom Offenbarungs-Glaubens-Akt nicht berührt oder gar verneint würde.

Aber im Offenbarungs-Glaubens-Akt erfolgt Sinngebung der Persönlichkeit nicht dadurch, daß eine dem Menschen bewußte und verfügbare Ganz-

heit seiner selbst geschaffen würde, welcher – wie etwa im Gebiete der Sachen und Dinge – ein Sinn immanent wäre, nicht dadurch, daß der Sinn menschlicher Persönlichkeit und menschlichen Lebens aus einem dem Menschen im Verlaufe restloser Integration einsichtig gemachten ganzheitlichen Zusammenhange jederzeit verfügbar wäre, sondern dadurch, daß dem Menschen Sinn gezeigt wird von jenseits der Grenze, aus einer Welt, die er in ihrer Ganzheit und in ihrem Zusammenhang als unendliche nie zu erfassen imstande ist.

Der Mensch erfährt im Offenbarungs-Glaubens-Akt nicht die Integration zur Ganzheit seiner Persönlichkeit, aber den Anschluß an, die Gemeinschaft mit allem ihn umgebenden Sein in einem unendlichen, alles umfassenden, letzten Zusammenhang des Geschehens und Seins, welchen er nicht überblickt und damit nicht aus eigener Kraft Sinn aus ihm schöpft, aber aus welchem ihm Sinn tatsächlich zukommt für seine Persönlichkeit, indem er *dem* begegnet und zu *dem* in gemeinschaftliche Beziehung tritt, der allein den unendlichen Zusammenhang allen Seins und Geschehens setzt, ordnet und überschaut.

Mit anderen Worten: Im Offenbarungs-Glaubens-Akt wird der Mensch nicht befähigt, aus sich, etwa aus der Ganzheit seiner selbst heraus, Sinn zu erkennen. Das Sinnproblem wird ihm nicht gelöst – aber er wird vom Sinnproblem erlöst: Es hat sich für ihn Berufung, Erwählung ereignet zu einem von Gott selbst gesetztem Tun, Denken, Sein, in welchem sein Selbstsein sich verwirklicht.

Darin, in der Transzendenz dieses göttlichen Rufes liegt der Sinn seines Lebens, nicht in einer persönlichen, abgeschlossenen Ganzheit, die von religiöser Erfahrung in einem starren Krampfe immer gesucht, bei aller Intensität aber nie erreicht wird.

Nicht ein Problem, das des Sinnes, abschließend zu lösen, wird der Mensch befähigt, nicht ein Ende wird gesetzt, das einen stets fortschreitenden Prozeß der Sinnerfüllung endgültig abschlüsse und zur Ruhe brächte, sondern ein Anfang, der von dem Problem, noch von der falschen Zielsetzung religiöser Erfahrung nicht mehr belastet ist.

Vor tiefste Geheimnisse und unlösbare Rätsel und niemals einsichtige Zusammenhänge wird der Mensch im Offenbarungs-Glaubens-Akt gestellt, vor Geheimnisse und Rätsel, die nicht dadurch sinnvoll werden, daß er sie als sinnvoll aus eigener Ganzheit und geschlossenem Zusammenhange seiner Persönlichkeit heraus erkennen könnte, sondern dadurch, daß sie ihm von jener schlechthinnigen Letztheit Gottes her begegnen, in der er sein Sein mit allen Geheimnissen und Rätseln gehalten und getragen weiß, in der er sich

gründet, und von der er sich berufen weiß zu einem Sein, dessen Sinn transzendent in der schlechthinnigen Letzttheit Gottes verhaftet ist.

Wenn wir feststellten⁹, daß es das Ziel religiöser Erfahrung sei, einen ganzheitlichen Sinnzusammenhang der Persönlichkeit zu verwirklichen, wenn wir weiter feststellten¹⁰, daß religiöse Erfahrung dieses ihr Ziel nie zu erreichen imstande ist, so müssen wir jetzt erklären, daß dieses Ziel auch falsch gesteckt ist. Denn vom Offenbarungs-Glaubens-Akt her gesehen kann es niemals letztes Ziel menschlichen Seins und Handelns sein, sich in eigener Ganzheit der Persönlichkeit abzuschließen, kann es nie um eine Sinngebung gehen, die aus dieser autonom gewordenen, verfügbaren Ganzheit des Menschen erfolgt. Im Offenbarungs-Glaubens-Akt ist es niemals der Mensch, der aus dem Zusammenhange eigener Ganzheit Sinn erkennend Sinn selber schafft, sondern es ist immer Gott in seiner Transzendenz. Die Umkehrung dieser Ordnung, wie sie gerade im Ziele der Ganzwerdung sich manifestiert, zeigt die Fragwürdigkeit, zeigt die Gebrochenheit, zeigt – wie wir noch ausführen werden¹¹ – die Sündigkeit der religiösen Erfahrung, die – ihrer Zielsetzung gemäß – den Menschen ja nicht zu Gott bringt, sondern zu Gott macht, d. h. zu einer in eigener Ganzheit die Zusammenhänge des Seins autonom überblickenden und ordnenden, in sich selbst geschlossenen und auf sich selbst gründenden und mithin Gott gleichen Größe.

Wenn wir als innerstes Motiv für das Ziel der religiösen Erfahrung, eben für die Ganzwerdung menschlicher Persönlichkeit den Willen und die Tendenz zum Autonom-Sein, zum in sich selbst Abgeschlossen-Sein, zur Selbstgenügsamkeit und mit alledem zum Gott-Sein freigelegt haben, dann mögen wir damit den tiefsten Grund dafür gefunden haben, warum religiöser Erfahrung Erkenntnis schlechthinniger Letzttheit versagt, Begegnung mit der transzendenten Wirklichkeit Gottes unmöglich ist. Denn im Drange nach dem Ganz- und in sich Abgeschlossen-Werden der Persönlichkeit entfernt sich die religiöse Erfahrung Schritt für Schritt, dauernd und radikal von Gott, dem sie sich nähern wollte, dessen Jenseitigkeit sie sich aber nicht bewußt ist.

Dank dem Umstand, daß religiöse Erfahrung den Menschen an seine Grenze und damit potentiell an die Grenze vor mögliche Transzendenz führt, daß ihr Gehalt also nur um Haares-Breite, eben um den messerscharfen Strich der Grenze, an der sie steht, vom Gehalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes getrennt und ihm damit vielfach zum Verwechseln ähnlich ist, dank diesem Umstand kann sich religiöse Erfahrung so gebärden als ob in ihr auch das enthalten wäre, was allein im Offenbarungs-Glaubens-Akt enthalten ist.

Sie tut das, indem sie die reine Potentialität eines Jenseits ihrer Grenze übersetzt und umlügt in Gegebensein, schlechthinnige Letztheit in vorfindbare Letztheit, Diskontinuität in Kontinuität usw. Und obwohl sie sich in solchem Übersetzen und Umlügen in einem ewigen Zirkel bewegt, macht sie glauben, sie sprengt gerade durch ihr Übersetzen, das sie als ein schöpferisches ausgibt, den Zirkel, da sie sich doch in solchem Prozesse über sich selbst erhebt und Letztheit schafft und so die Grenze transzendiert, die ihr aus ihrer Natur heraus gesetzt ist.

In dieser Zirkelbewegung manifestiert sich der verdinglichende, Götter und Götzen schaffende Vorgang, der an manchem Ort in der Welt der Religionen, auch im Raume des Christentums, studiert werden kann, ein Vorgang, der auch in Jungs Denken dann eindeutig festzustellen und zu kritisieren wäre, wenn er – einmal seine religionspsychologische Pionier- und Forscherarbeit systematisch zusammenfassend – jener Frage keine oder keine genügende Beachtung schenkte, die er bis jetzt in seinem doch vor allem dem empirischen Erfassen zugewendeten Arbeiten ohne allzu großen Schaden außer acht gelassen hat, jener Frage nämlich nach der Art und Qualifiziertheit des Offenbarungs-Glaubens-Aktes.

Der Offenbarungs-Glaubens-Akt bedeutet keine Perfektion der religiösen Erfahrung. Er kann das ja gar nicht bedeuten, weil religiöse Erfahrung ihrer eigenen Tendenz zur Ganz- und Autonomwerdung der menschlichen Persönlichkeit nach in qualitativer, radikaler Trennung von dem steht, dem sie meint aus eigener Kraft begegnen zu können.

Religiöse Erfahrung ist nicht die prädisponierende Vorstufe für den Offenbarungs-Glaubens-Akt, der kontinuierlich auf sie folgte.

Aus dem Gange religiöser Erfahrung folgt nicht automatisch der Offenbarungs-Glaubens-Akt, wie in einer Entwicklungsreihe das Letzte aus dem Vorletzten folgen muß.

Es ist überhaupt für den Offenbarungs-Glaubens-Akt jedes Denken in Kategorien wie «höchste Stufe», «höchster Grad» usw. abzulehnen. Denn wie sollte dem immerwährend fragenden Verstande zugemutet werden, bei einer höchsten Stufe nicht prinzipiell eine noch höhere zu denken und anzunehmen?

Der Offenbarungs-Glaubens-Akt bietet also nicht die höchste Stufe der Menschlichkeit des Menschen, welche ja als höchste doch mit dem Prädikat «göttlich» bezeichnet werden müßte; er bietet den höchsten Grad der Menschlichkeit Gottes, der – mich selbst bestimmend – als er selbst sich offenbart.

Religiöse Erfahrung ist ein Gang an die Grenze, die mein Menschsein

unvertauschbar konturiert und umreißt; aber diese Grenze ist geschlossen; und religiöse Erfahrung hat keinen Paß, der ihr den Grenzübertritt ermöglichte, nicht einmal eine Legitimationskarte für den «kleinen Grenzverkehr». Kein Ausweis und kein Vorweisen eigener Rechtsmäßigkeit läßt sie gemächlich und kontinuierlich die Grenze passieren.

Damit erfasse ich in religiöser Erfahrung die Grenze nur immer als meine, als die von mir aus und in meiner eigenen Freiheit gesetzte Grenze; ich vermag diese meine Persönlichkeit umreißende Kontur nicht anzuerkennen als die Bestimmung und Bezeichnung meiner selbst durch das Jenseits der Grenze, durch die schlechthinnige Letztheit Gottes, die mich in ihre Gemeinschaft ruft.

Eine solche wesenhafte Schau der Grenze kann nur gewonnen werden in einem spontanen, durch nichts innerhalb der Grenze kausierten Sprung, durch den Ur-Sprung, wie er im Offenbarungs-Glaubens-Akt getan wird.

Dieser Ur-Sprung liegt in der Freiheit begründet, aber nun nicht in irgendeiner mir zugänglichen Freiheit, sondern in der Freiheit jenseits der Grenze, in der Freiheit schlechthinniger Letztheit Gottes.

Der Offenbarungs-Glaubens-Akt setzt also religiöser Erfahrung nicht etwa die Krone auf, sondern erweist im Gegenteil ihre und damit des Menschen letzte Untauglichkeit und Gebrochenheit.

Er ist nicht Überhöhung, Vollendung religiöser Erfahrung, sondern Erlösung und Befreiung von ihrer verkehrten Zielsetzung, von ihrer Blindheit.

Und wenn christlicher Glaube Ausdruck ist für vollzogenen Offenbarungs-Glaubens-Akt, dann bedeutet er keine höchste Stufe innerhalb der Religionen, sondern – um ungefähr mit Worten zu reden, die Leonhard Ragaz brauchte –: *Die Erlösung von der Religion*¹².

Wenn die reformatorische Theologie in der Lehre von der Rechtfertigung von einem forensischen Geschehen spricht, von einem «extra nos», von einer Gerechtsprechung und nicht von einer Gerechtmachung, wenn sie sich damit in scharfen Gegensatz bringt zum katholischen Denken, welches die Erlösung als einen Wachstumsprozeß der göttlichen Gnade im Menschen versteht, als eine sich immer mehr intensivierende Imprägnierung der Schichten der menschlichen Seele mit der gerechtmachenden Gnade, dann haben wir unsererseits allen Grund, an dieser reformatorischen Position festzuhalten; denn damit ist genau dasselbe gemeint, das wir in den vorangehenden Abschnitten darzustellen versuchten:

Daß es sich bei der erlösenden Gottesbegegnung um ein Spontanes handelt, um einen forensischen Akt, nicht um den Abschluß einer seelischen Ent-

wicklung, sondern um einen schöpferischen Ursprung, um das freie Setzen eines neuen Anfangs, nicht um die Vollendung eines schon Bestehenden, um die Schöpfung Gottes, die aus seiner transzendenten Freiheit sich ereignet.

Einen Prüfstein für das rechte Verständnis dieses Zentralen am Offenbarungs-Glaubens-Akt bildet die Interpretation von Reichgottes-Gleichnissen wie vor allem des Gleichnisses Mk. 4, 30–32:

Sieht man in diesem Gleichnis wie C. H. Dodd¹³ eine «Parable of Growth» ein Gleichnis für die Entwicklung und das organische Wachstum des Gottesreiches in dieser Welt, für ein ständig fortschreitendes Immanentwerden des Transzendenten, so ist man am Wesentlichen, am eigentlichen tertium comparationis total vorbeigegangen. Es geht in diesem Gleichnis gerade nicht darum, die ständig fortschreitende, sukzessive Imprägnierung des Irdischen mit Göttlichem, dieser Welt mit dem Kraftstoff jener Welt zu demonstrieren, sondern es geht darum, anhand des eminenten Gegensatzes von Samenkorn und wuchtigem Baum die schöpferische Spontaneität göttlicher Offenbarung seines Reiches zu zeigen, welche die ersehnte Gottesherrschaft in dieser Welt mit einem Schlag, durch nichts kausiert, in letzter Freiheit anheben läßt¹⁴.

5. Die konkrete Entscheidung

Weil wir als einen wesentlichen Aspekt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes dessen Entscheidungscharakter bestimmt haben, weil wir mit Kierkegaard den Offenbarungs-Glaubens-Akt bezeichnen als «eine Wahl» und «keineswegs das unmittelbare Empfangen¹⁵», ist es nötig, jetzt noch näher auf die Problematik einzugehen, die im Begriffe der Entscheidung liegt.

Hinter allem Reden über den Akt der Entscheidung lauert immer eine Gefahr, nämlich die Gefahr, daß man vergißt, daß Entscheidung als solche, Entscheidung an sich nichts bedeutet.

Entscheidung kann nur Wirklichkeitswert für sich beanspruchen, wenn sie Entscheidung ist *für etwas, für jemanden*. -

Entscheidung gibt es nie im abstrakten, nur immer im konkreten Sinne als Entscheidung *zu*...

Wo nur immer von Entscheidung geredet wird, ohne daß daraus klar würde, wozu und wofür solche Entscheidung geschieht, da ist Entscheidung ein leeres Wort, ein abgegriffenes Cliché, das keine Wirklichkeit mehr bezeichnet.

Aber auch, wenn wir die Gefahr des leeren Geredes umgehen wollten, indem wir den Offenbarungs-Glaubens-Akt als eine Entscheidung zu schlecht-

hinniger Letzttheit fassen, so erweist sich diese Bannung der Gefahr in Bälde als eine reine Illusion:

Denn es gehört weiterhin zur notwendigen Charakteristik der Entscheidung, daß sie nicht geschehen kann in bezug auf ein Allgemeines, auf ein abstractum oder auf eine Idee, sondern ausschließlich in bezug auf ein Bestimmtes, Konkretes.

Ich kann mich nicht einfach für die Wahrheit an sich, für die Wahrheit als Idee, als Allgemeines entscheiden. Wenn ich mich für die Wahrheit entscheide, dann ist das nur möglich, insofern mir die Wahrheit in einer ganz bestimmten Form, in einem ganz konkreten Fall, an einem ganz bestimmten Ort und zu einer ganz bestimmten Zeit begegnet.

Und genau so ist es ein leeres Gerede, von einer Entscheidung zu schlechthinniger Letzttheit zu reden, solange diese Letzttheit mir nicht in bestimmter, endlicher Konkretion begegnet und mich darin zur Entscheidung aufruft.

Entscheidung zu schlechthinniger Letzttheit ist noch lange keine wirkliche Entscheidung und vermittelt deshalb, weil in ihr nicht konkret und damit nicht wirklich *entschieden* wird, auch keine konkrete, wirkliche Begegnung meiner selbst mit schlechthinniger Letzttheit.

Es ist wieder Kierkegaard, der diese Dinge mit aller Denkschärfe durchleuchtet hat. Für ihn ist als Beispiel für abstrakte und darum illusionäre Entscheidung typisch der Abweg des Mystikers.

«Der Fehler des Mystikers ist, daß er in der Wahl (lies: Entscheidung) nicht konkret wird für sich selbst, und auch nicht für Gott; er wählt sich selbst abstrakt¹⁶.»

«Der Mystiker wählt sich selbst abstrakt. Dies bedeutet mit Beziehung auf die Welt, daß er sich beständig aus der Welt hinaus wählt¹⁷.»

Der Mystiker entscheidet sich eigentlich nicht, denn er entscheidet sich nicht konkret. Deshalb gelingt es ihm auch nie, aus seiner Isolation, aus seiner Einzigkeit, aus seinem Fragmentsein herauszutreten. Indem er sich nicht eigentlich entscheidet, kommt er zu keiner Beziehung, weder zu einer transzendenten noch zur immanenten Wirklichkeit der Welt, die ihn umgibt. Die endliche Welt, in der er lebt, «ist ihm Eitelkeit, Täuschung, Sünde¹⁷».

Aber auch sein Selbstsein ist für den Mystiker nicht zu verwirklichen; er verliert es immer wieder, indem er sich nicht konkret entscheidet, sondern nur abstrakt, indem er sich selbst nicht konkret unterscheidet weder von der ihn umgebenden Welt noch von Transzendenz und so «zwischen Tag und Dunkel, wenn alles die festen Umrisse verliert... mit seinem Gott in unbestimmten Bewegungen¹⁸» zusammenschmilzt.

Erst in der konkreten Entscheidung ist der Mensch selbst für sich konkret geworden und steht «in absoluter Kontinuität mit der Wirklichkeit der er zugehört¹⁸».

Erst da also verwirklicht sich in Wahrheit mein Selbstsein, wo eine konkrete Entscheidung zu konkret gewordener schlechthinniger Letzttheit geschieht.

Konkret gewordene schlechthinnige Letzttheit: das müßte das Gegenüber der Entscheidung im Offenbarungs-Glaubens-Akte sein, wenn immer der Offenbarungs-Glaubens-Akt wirkliche, konkrete Entscheidung und zugleich absolute Entscheidung, Entscheidung zu schlechthinniger Letzttheit bedeuten soll.

Slechthinnige Letzttheit, deren Begegnung allein mein Selbstsein sinnvoll verwirklichen könnte, ist nur im Offenbarungs-Glaubens-Akt, also nur im Akte einer Entscheidung zu erkennen. Entscheidung aber ist nur dann wirkliche Entscheidung, wenn sie konkret sich auf ein Konkretes Gegenüber bezieht.

Konkret gewordene schlechthinnige Letzttheit, das ist die antinomische Bedingung meines Selbstseins, die allein genügende¹⁹, in sich paradoxe Voraussetzung wirklicher Gottesbegegnung, das aber ist zugleich auch das antinomische Gegenüber im Offenbarungs-Glaubens-Akt.

Wenn also die Bewegung der religiösen Erfahrung auf dem Wege der Individuation im Selbst, an ihrer Grenze nicht einfach wieder in die Blindheit und Gebrochenheit ihrer selbst zurückgeworfen werden soll, wenn in einem Akt der Entscheidung, im Offenbarungs-Glaubens-Akt, die Potentialität, die in der Bewegung religiöser Erfahrung liegt, verwirklicht, konkrete Gottesbegegnung vollzogen werden soll, so muß das Gegenüber dieser Entscheidung *schlechthinnige Letzttheit in bestimmter Konkretion* sein.

Wenn wir nun einen Levi²⁰, einen Zachäus²¹ oder etwa den Schächer am Kreuz²² in der Begegnung mit Jesus von Nazareth betrachten, dann müssen wir sehen, daß es gerade das war, die endliche, bestimmte Konkretion schlechthinniger Letzttheit, von welcher sich diese Menschen getroffen und begegnet glaubten.

In der gott-menschlichen Gestalt von Jesus Christus begegnete den damaligen Menschen, begegnet aber auch heute Tausenden von Menschen die bestimmte Konkretion schlechthinniger Letzttheit. Und in solcher Begegnung tritt aus der schlechthinnigen Letzttheit heraus der persönliche, lebendige Gott.

Jesus Christus ist *das* Gegenüber meiner Entscheidung im Offenbarungs-Glaubens-Akt²³. Der Offenbarungs-Glaubens-Akt ist geradezu charakteri-

siert durch die Entscheidung für den Gott-Menschen Jesus Christus. In der so konkretisierten Entscheidung des Glaubensaktes begegnet mir schlechthinige Letzttheit in konkreter Weise.

Das alles sind analytische und keine synthetischen Sätze; dessen müssen wir uns bewußt sein. Über diese analytischen Sätze hinaus können wir niemals, vermöge keiner Wissenschaft, keiner Erfahrung, keiner Erkenntnis, keiner Spekulation zu einem synthetischen Satze vorgehen. Es geht uns deshalb hier denn auch in keiner Weise um den Versuch zu einer Philosophie des Offenbarungs-Glaubens-Aktes.

Denn christliche Gotteserkenntnis kann niemals die *via gloriae* direkten spekulativen Erkennens oder direkter religiöser Erfahrung gehen, sondern nur immer den demütigen Weg der *theologia crucis*.

Gott zeigt sich, indem er sich verbirgt. Gott manifestiert sich uns als Gott, indem er Mensch wird. Hier tut sich das Antinomische des Geheimnisses christlicher Gottesbegegnung und Gotteserkenntnis auf.

Daran zerbricht die Hybris direkter religiöser Erfahrung, daran zerbricht der Frevelmut des Menschen, sich selbst in religiöser Erfahrung zu einer in sich sinnvollen Ganzheit autonomer Persönlichkeit abzuschließen. Aber darin ist diese Hybris auch vergeben, erlöst und aufgehoben im Wunder der göttlichen Inkarnation.

«Sua (i. e. Dei) absconsione nihil aliud facit quam ut impedimenta revelationis tollat, i. e. superbiam.»

Gott verhüllt und verbirgt sich in Jesus Christus, in seinem Leben und Leiden und in seinem Kreuz, um gerade die Hybris des Menschen aufzuheben, welche die göttliche Selbstkundgebung nicht nötig zu haben glaubt, sie durch direkte Gotteserfahrung verhindern möchte, und welche in der religiösen Erfahrung als in der vielleicht faszinierendsten Selbstkundgebung des sündigen Menschen sich entfaltet.

Indem also Jesus Christus das konkrete Gegenüber der Entscheidung ist, wird der Offenbarungs-Glaubens-Akt ein Akt der Vergebung, der Liebe, der Gnade.

Jesus Christus in seinem Leben und Sterben – das ist das Gegenüber der Entscheidung im Offenbarungs-Glaubens-Akt; das ist die Wahrheit des Kreuzes, oder besser die Torheit des Kreuzes, die völlig atheoretisch und niemals zu beweisen ist. Diese Wahrheit verfügt über keinerlei Ausweise und über keinerlei stringente Argumente, sie besteht in der Wiederholung und im dauernden Vollzuge des Offenbarungs-Glaubens-Aktes selber, in welchem sie sich innerlich bezeugt.

Daß Jesus Christus als die endliche Konkretion des transzendenten Gottes das Gegenüber der Entscheidung im Offenbarungs-Glaubens-Akt ist, das ist eine Behauptung, die nicht das Resultat meines auf allgemeine Gültigkeit gerichteten Denkens, sondern nur immer das Geschenk aus dem mich ganz und konkret erfassenden Offenbarungs-Glaubens-Akt sein kann.

6. *Das Gültigkeitsbewußtsein im Offenbarungs-Glaubens-Akt*

Wenn wir uns jetzt noch in gebotener Kürze einer weiteren sich aufdrängenden Frage zuwenden, der Frage nach dem Gültigkeitsbewußtsein des Offenbarungs-Glaubens-Aktes, so müssen wir gleich zum vornherein feststellen, daß wir es da mit einem Gültigkeitsbewußtsein zu tun haben, das qualitativ anders zu bestimmen ist als irgendein anderes Gültigkeitsbewußtsein, etwa das religiöse oder das logische.

Der Gehorsam dem «Kanon des Verstandes» gegenüber führt zum logischen²⁵, die Erfahrung und direkte Berührung des Archetypischen zum religiösen Gültigkeitsbewußtsein oder Gültigkeitsgefühl²⁶.

In beiden Fällen entsteht das Bewußtsein der undiskutablen Richtigkeit und Notwendigkeit der vollzogenen Aussagen oder Gedanken aus einem psychischen Geschehen, welches am besten als der psychische Vorgang charakterisiert wird, in welchem einem im Menschen angelegten, prädisponierenden «regens» entsprochen wird. Es handelt sich also um ein Geschehen zwischen Größen, die dem immanent-seelischen Raume angehören, auch wenn es zweifellos Hinweise über diesen Raum hinaus enthält.

Im Offenbarungs-Glaubens-Akt hingegen ist die Norm, der entsprochen wird, und deren Entsprechung zu einem Bewußtsein der absoluten Wahrheit führt, nicht im Menschen angelegt, sondern transzendent, außerhalb des Menschen und seiner Welt. Damit ist diese Norm als schlechthinnige Letztheit Gottes nie und in keiner Weise Gegenstand meiner Erfahrung, nie und in keiner Weise objektivierbar.

Im Offenbarungs-Glaubens-Akt wird dieser ungegenständlichen Norm entsprochen, diesem absoluten Befehl Gehorsam geleistet.

«Der Gnadenakt Gottes ... ist, wie man sich in der theologischen Sprache ausgedrückt hat, ein göttlicher Urteilsspruch, der keinerlei Anhaltspunkte in der gegenständlichen Sachlage hat, ein *actus forensis extra hominum in deo* (von mir ausgezeichnet)²⁷.»

Deshalb ist der Gehorsam diesem «extra nos» gegenüber, den wir Glauben

nennen, niemals psychologisch zu erfassen, niemals mit den Kategorien psychologischer Terminologie gegenständlich zu machen.

«Um die Klarstellung dieses Sachverhaltes, um die Ablehnung aller psychologischen Interpretation des Glaubens, um die Sicherstellung des jenseitigen, transzendentalen Charakters des Glaubens handelt es sich in Luthers Kampf um das *Sola fide*²⁸.»

Daraus geht nun eindeutig hervor, daß das Gültigkeitsbewußtsein des Offenbarungs-Glaubens-Aktes niemals «auf die Resultate der Selbstbetrachtung²⁹» angewiesen ist, weil es zustande kommt nicht durch ein innerpsychisches Geschehen, sondern durch den transzendentalen Glaubensgehorsam schlechthin letzter, göttlicher Norm gegenüber, die in Gott jenseits und außerhalb menschlicher Bewußtseins- und Unbewußtseinsfähigkeit liegt.

Nicht dadurch, daß ich mich in Beziehung setze zu einem mir verfügbaren und erfahrbaren Etwas in mir selbst, erlebe ich die Bekräftigung der Wahrheit der im Offenbarungs-Glaubens-Akt geschenkten Offenbarung in einem nicht mehr zu steigernden Gefühl der Gültigkeit; sondern dadurch, daß ich zu einer Beziehung gelangt bin zum «extra me» Gottes, der außerhalb meiner Möglichkeiten und Gegenstände steht, wird mir die Wahrheit der transzendentalen Gottesbegegnung bestätigt durch das *testimonium spiritus sancti internum*.

Nicht ein Gefühl also, das seinen Anhaltspunkt in mir selber hätte, sondern ein Transzendentes, der Geist, der Heilige Geist, der seinen Grund hat in der schlechthinnigen Letztheit Gottes, schafft das Bewußtsein der Gültigkeit und Wahrheit des Offenbarungs-Glaubens-Aktes³⁰.

Damit aber ist dem Gültigkeitsbewußtsein des Offenbarungs-Glaubens-Aktes eine derart spezielle, transzendente Bestimmtheit gegeben, daß es sich fragt, ob das Wort «Gültigkeitsbewußtsein» nicht besser durch ein anderes ersetzt würde. Denn Bewußtsein ist doch gerade etwas, was zum Besitzstand des einzelnen Menschen gehört, was ihm prinzipiell verfügbar und eigen ist, wenn immer nur er es durch einen Gegenstand und dessen Wahrnehmung zu aktualisieren vermag.

Das «Gültigkeitsbewußtsein» des Offenbarungs-Glaubens-Aktes aber ist dem Menschen grundsätzlich nicht verfügbar. Denn es ist durch keine Erfahrung eines Gegenständlichen zu aktualisieren. Es ist allein bewirkt durch die transzendente, schlechterdings nicht verfügbare Wirklichkeit des Heiligen Geistes, der weht wo er will.

Wir meinen deshalb, das Wort «Gültigkeitsbewußtsein» sei für den Offenbarungs-Glaubens-Akt zu ersetzen durch ein anderes, am besten wohl durch den Begriff der «Glaubensgewißheit».

II. Die Frage

nach der Voraussetzung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes

1. Die notwendige und die genügende Voraussetzung

Es ist der Mensch und nicht ein lapis seu truncus, der im Offenbarungs-Glaubens-Akt der Konkretion schlechthinniger Letzttheit, der Jesus Christus begegnet; es ist der Mensch und niemand und nichts sonst, der im Offenbarungs-Glaubens-Akt die sinnvolle Bestimmung seines Selbstseins durch den transzendenten Gott erkennen darf.

Offenbarungs-Glaubens-Akt kann nur vollzogen werden, wo ein Mensch ihn vollzieht.

Das heißt: Der Mensch ist die notwendige Voraussetzung und Bedingung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes.

Das bedeutet nun aber weiter auch, daß es der Mensch ist und nicht etwa eine besondere unter seinen psychischen Funktionen, nicht ein ganz bestimmter anthropologischer Ort, der die notwendige Voraussetzung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes bildet.

Es ist also völlig verkehrt und unsinnig, für die Begegnung des Menschen mit der schlechthinnigen Letzttheit Gottes im Offenbarungs-Glaubens-Akt «unter den verschiedenen Möglichkeiten menschlicher Selbstbestimmung die eine oder andere hervorzuheben, als ob gerade sie und nur sie das erwählte Gefäß» für diese Begegnung sei.

«Man hat den Willen, man hat das Gewissen, man hat das Gefühl als solche ausgezeichnete Orte namhaft gemacht und ganze theologische Systeme auf je diesen oder diesen bevorzugten Ort aufgebaut...

Diese... Unsachlichkeit rächte sich dann regelmäßig in Form einer sehr einseitigen Auffassung der religiösen Erfahrung und dann auch des angeblich so erfahrenen Wortes Gottes... Wir brauchen weder den Willen hervorzuheben zur Unterstreichung der menschlichen Freiheit, noch das Gewissen als den Ort, wo der Mensch mit dem Willen Gottes einig werde, noch das

Gefühl, um die schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen vor der Omnipotenz Gottes klar zu machen.

Wir können ruhig den Willen *und* das Gewissen *und* das Gefühl und alle anderen in Betracht kommenden anthropologischen Orte verstehen als Möglichkeiten menschlicher Selbstbestimmung durch das den ganzen Menschen angehende Wort Gottes.

Wir haben es aber auch nicht nötig, als Grund der Möglichkeit «menschlicher Begegnung mit der schlechthinnigen Letzttheit Gottes» irgendwelche außergewöhnliche, verborgene anthropologische Orte in Anspruch zu nehmen oder ausfindig zu machen und zu behaupten...

Es gibt z. B. unbewußte und unterbewußte und es scheint auch halb okkulte und okkulte Möglichkeiten der menschlichen Seele zu geben. Es gibt fraglos außer dem diskursiven Denken und in allerlei Kombinationen mit ihm auch ein intuitives Erfassen von Gegenständen. Es mag sein, daß es außer der Möglichkeit des ästhetischen auch eine Möglichkeit des spezifisch frommen (religiösen) Empfindens und Verhaltens gibt...

Warum sollten unter den Möglichkeiten menschlichen Existierens in der Bestimmtheit durch dieses Wort (Gottes) das Unterbewußtsein oder die Intuition, oder was hier genannt werden mag, nicht auch ihre Stelle haben? Aber warum sollten sie neben und unter den andern bekannteren Möglichkeiten nun gerade eine besondere Würde haben? Was Tiefenpsychologie uns hier in verschiedenen Richtungen zu sagen haben mag, mag uns an die Weite erinnern, in der der Begriff der menschlichen Existenz auf alle Fälle zu fassen ist. Auskünfte über die Offenheit dieser menschlichen Existenz für das Wort Gottes werden wir auch von der tiefsten Tiefenpsychologie nicht erhalten und nicht erwarten wollen...

Bestimmung der menschlichen Existenz (des menschlichen Selbstseins) durch das Wort Gottes (in der Begegnung mit der schlechthinnigen Letzttheit Gottes im Offenbarungs-Glaubens-Akt) kann, von verschiedenen Seiten gesehen, ebensowohl als eine Gefühls- wie als eine Willens- wie als eine Intellektsbestimmung verstanden werden, sie kann auch im konkreten Fall psychologisch betrachtet tatsächlich mehr das eine als das andere sein. Sie ist aber sachlich entscheidend eine Bestimmung des ganzen sich selbst bestimmenden Menschen^{1.}

Wir haben Karl Barth mit Absicht in so ausführlicher Weise zitiert. Denn bei ihm ist in äußerster Klarheit ausgesprochen, was auch wir aussprechen möchten, daß nämlich nicht ein Besonderes, das dem Menschen eignete, nicht eine spezifische Eigenart oder Eigenschaft, die er hätte und in sich vorfände,

den Menschen zum Offenbarungs-Glaubens-Akt befähigt, sondern daß er, der Mensch, in der Totalität aller seiner anthropologischen Orte von Gottes schlechthinniger Letztheit begegnet wird.

Der ganze Mensch (was nicht etwa zu verwechseln ist mit der «Ganzheit» menschlicher Persönlichkeit)², der einzelne Mensch in der Summation seiner Elemente und Funktionen ist die notwendige Voraussetzung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes^{2a}.

Nun haben wir gezeigt³, daß in der religiösen Erfahrung eine «Begehung^{3a}» stattfindet, eine Begehung der Grenze, die meine individuelle Persönlichkeitsgestalt unvertauschbar konturiert. In der religiösen Erfahrung des Selbst tritt mein so begrenztes Menschsein ins Licht des Bewußtseins.

Die Erfahrung des Selbst drückt also nicht irgendeine Erfahrung irgendeiner besonderen, erkenntnismächtigen oder gar göttlichen Schicht meiner Seele aus, sondern eben jene unvertauschbar mein konkretes Menschsein umreißende Grenze.

Wir haben weiterhin gezeigt⁴, daß der Offenbarungs-Glaubens-Akt eine Entscheidung bedeutet, aber eine konkrete Entscheidung, d. h. also eine Entscheidung, deren Gegenüber mir in bestimmter Konkretion begegnet.

Dazu ist nun an dieser Stelle zu ergänzen, daß es auch eines konkreten Entscheidenden bedarf, nicht nur eines konkreten Entscheidungs-Gegenübers, damit wirkliche, und das heißt konkrete Entscheidung zustandekommt.

Der Offenbarungs-Glaubens-Akt hat den Charakter konkreter Entscheidung.

Das heißt mit andern Worten: Eine Entscheidung, in welcher nicht eine Bezugnahme auf jene Grenze mitgehalten wäre, welche in religiöser Erfahrung zutage tritt und meine konkrete Persönlichkeit konturiert, ist nur eine abstrakte und mithin keine eigentliche Entscheidung.

Indem also der Mensch theoretisch die notwendige Voraussetzung für wirkliche Gottesbegegnung im Offenbarungs-Glaubens-Akt ist, aber eben in praktischer Absicht nur der konkrete individuelle Mensch, also der ganz bestimmte, konkrete Mann oder die ganz bestimmte, konkrete Frau, wird nun das Selbst, dessen religiöse Erfahrung die Erkenntnis der mein bestimmten, konkreten Menschsein bezeichnenden Grenze vermittelt, als Konkretion des Menschseins praktisch zur notwendigen Voraussetzung wirklicher Gottesbegegnung im Offenbarungs-Glaubens-Akt.

Ist also das Selbst (als die individuelle Konkretion des Menschseins) notwendige Voraussetzung der transzendenten Offenbarung⁵, so ist die religiöse Erfahrung (als die Möglichkeit der Bewußtwerdung und Erkenntnis des Selbst) die notwendige Voraussetzung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes.

Es ist möglich, daß an dieser Stelle wieder ein Mißverständnis auftaucht, welches wir abzuwehren schon einmal genötigt waren⁶: nämlich das Mißverständnis, es handle sich beim Selbst und der religiösen Erfahrung um eine Voraussetzung der Offenbarung und des Offenbarungs-Glaubens-Aktes in dem Sinne, daß das Selbst und die religiöse Erfahrung prädisponierende Vorstufe eines solche Vorstufe überhöhenden und zum Ganzen vollendenden, zusätzlichen Geschehens bedeuten.

Um dieses Mißverständnis nun endgültig zu verunmöglichen, unterscheiden wir jetzt sofort von der notwendigen die genügende Voraussetzung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes⁷:

Das konkrete Menschsein, wie es sich mir im Selbst zeigt, ist nur immer die notwendige, nie aber die genügende Voraussetzung des Geschehens im Offenbarungs-Glaubens-Akt. Die genügende Voraussetzung liegt jenseits meiner Grenze, liegt in der transzendenten Freiheit Gottes, aus der heraus sie allein von Gott selber erfüllt werden kann.

In der Unterscheidung von notwendiger und genügender Voraussetzung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes liegt die ganze Dialektik zwischen Transzendenz und möglicher Immanenz des Glaubens, zwischen Offenbarungs-Glaubens-Akt und religiöser Erfahrung.

Diese Dialektik, welche mit der Frage der Voraussetzung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes engverbunden ist, soll jetzt am Beispiel der Vorstellung von der Imago Dei besser beleuchtet und untersucht werden.

2. Das Selbst und die Imago Dei

«Es ist ein großzügiges Angebot, das Jung hier dem christlichen Glauben macht. Er offeriert uns mit seinem Selbst nicht weniger als das, was man nach Emil Brunner den ‚psychologischen Anknüpfungspunkt‘ für die Verkündigung Jesu Christi nennen müßte⁸.»

In der Tat gibt es Stellen bei Jung, wo der Psychologe das Selbst als Anknüpfungspunkt für eine Theologia naturalis, als eine ungetrübte Imago Dei zu bestimmen versucht: «Da es (das Selbst) ein Archetypus von großer Bedeutung und starkem Einfluß ist, scheint sein häufiges Vorkommen eine beachtenswerte Tatsache für jede Theologia naturalis zu sein⁹.»

Das Selbst, das immer alle Merkmale eines Gottesbildes zeigt¹⁰, bedeutet nach solchen Stellen eine Imago Dei, die dem Menschen unverlierbar inhärent ist.

Mit einer solchen, eine *Theologia naturalis* ermöglichenden *Imago Dei* nun wäre nicht nur die – selbstverständliche-notwendige Voraussetzung der Gottes-Begegnung und Erkenntnis gemeint, nämlich das Menschsein im Menschen, sondern auch die genügende Voraussetzung, indem damit im Selbst ein göttliches Etwas als *analogia entis* als angelegt gedacht wird, welches eine Gotteserkenntnis aus des Menschen eigener Fähigkeit und Freiheit prädiponiert und so die einzige, wirklich genügende Voraussetzung der Offenbarung, nämlich Gott selber, in sich zu enthalten behauptet.

An anderer Stelle ist Jung kritischer: Man kann empirisch-wissenschaftlich nicht unterscheiden, «was ein Symbol des Selbst und was ein Gottesbild ist¹¹». Ja, «genau genommen müßte man das Selbst als den äußersten Gegensatz zu Gott auffassen¹²». Es ist deshalb nicht ohne weiteres möglich, das Selbst (auch wie es bei Jung beschrieben ist) als eine materiale, wirkliche Gotteserkenntnis prädiponierende *Imago Dei* im Menschen zu verstehen.

Für unsern Teil geben wir dieser kritischen Haltung den Vorrang: Wir haben ja schon genügend gezeigt¹³, daß eine Fähigkeit zur Erkenntnis schlechthinniger Letztheit der Erfahrung, damit auch der Erfahrung des Selbst mit all seiner gottbildlichen Symbolik nicht eignen kann.

Die gleiche Zweideutigkeit des Begriffes der *Imago Dei*, wie wir sie bei Jung sehen, zeigt sich nun auch in der Theologie¹⁴:

Wird der Begriff der *Imago Dei* streng formal gefaßt, so bedeutet er das, «was das spezifisch Humane ausmacht», das, «was den Menschen als Gottes Geschöpf von allen andern Geschöpfen unterscheidet und auszeichnet», wobei «dieses Auszeichnende ... auf einer – gewissen, entfernten – Ähnlichkeit mit Gott¹⁵» beruht. Die formale *Imago Dei* bedeutet also die notwendige Voraussetzung der Offenbarung, das «Menschsein des Menschen».

Wird der Begriff der *Imago Dei* inhaltlich gefaßt, so bedeutet die *Imago* eine erfüllte Gottähnlichkeit des Menschen, das aus göttlicher Gnade verwirklichte Sein in Christus, die wieder hergestellte Gemeinschaft mit Gott, die Anteilhabe an seinem Geist und seiner Liebe, bedeutet also die genügende Voraussetzung wirklicher Gotteserkenntnis, welche niemals durch den Menschen in seiner Verschuldetheit, sondern allein durch Gottes gnädiges Handeln erfüllt werden kann.

Diese beiden Begriffe der *Imago Dei* wurden in der Geschichte der Theologie immer auseinandergehalten, in der katholischen, von Patristik und Scholastik bestimmten Theologie so, daß die materiale *Imago* «die durch den heiligen Geist im Menschen bewirkte¹⁶», übernatürliche (und dem Menschen seit dem Sündenfall verlorengegangene) Gottähnlichkeit meint und die for-

male Imago die prinzipiell unverlierbare, ungetrübte, durch den Sündenfall nicht betroffene «natürliche Vernunftnatur des Menschen¹⁶».

Damit aber hat die formale Imago Dei eine Bestimmung erfahren, welche sie nicht nur die selbstverständliche und notwendige Voraussetzung der Offenbarung sein läßt, sondern sie auch zu einer wenigstens halbwegs genügenden Voraussetzung stempelt :

Denn sobald die formale Imago, sobald das, was den Menschen vor allem übrigen Geschöpf auszeichnet, als ein bestimmter anthropologischer Ort, etwa als die Vernünftigkeit charakterisiert wird, so bald erhält dieser besondere Ort auch eine besondere Auszeichnung, Dignität und Fähigkeit letzter Erkenntnis, so bald wird diesem Orte göttliche oder zum mindesten transzendente Qualität zugesprochen: «Einzig die höchste Seinsvollkommenheit, welche die Schöpfung aufweist, die Geistnatur, die Vernunfthaftigkeit, wodurch sich der Träger einer solchen Natur von der gesamten übrigen Schöpfung eindeutig abhebt, macht diesen Träger zum Ebenbilde Gottes¹⁷.» «Der Mensch ist darum Ebenbild Gottes, weil er Geistwesen und damit zum Unterschied von allen untermenschlichen Wesen Gott in seinem Geistsein ähnlich ist. Der Mensch als animal rationale, als Vernunftwesen ist Gott ebenbildlich¹⁸.»

Diese so bestimmte Gottähnlichkeit gibt dem Menschen eine Möglichkeit der Gotteserkenntnis, ja sogar eine Möglichkeit die vernünftige Natur Gottes nachzuahmen :

«Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum imitari potest¹⁹.»

Die Vernünftigkeit, die Geistnatur ist typisch für die scholastische Imago Dei. Dieser Geistnatur ist «als solcher immanent das Streben nach der Gottanschauung²⁰», die Imago Dei zielt also aus ihrem eigenen Vernunftwesen heraus prinzipiell unmißverständlich auf Gott. Damit aber macht die so gefaßte Imago Dei einiges, wenn auch nur Formales über die schlechthinnige Letzttheit Gottes aus ; sie ist nämlich imstande, die Existenz Gottes zu beweisen, sie ist imstande, die «Quodditas Dei» mit vernünftigen Argumenten zu beweisen, auch wenn ihr die «Quidditas Dei» verschlossen bleibt.

«Faßt man dagegen, wie in der katholischen Tradition, die Imago Dei im formal-strukturellen Sinne, als Vernunftbegabung, als schöpferische Freiheit, so *hat* der Mensch die Gottebenbildlichkeit *in sich selbst*. Dieses Verständnis der Imago Dei ist das Einfallstor einer pantheistischen – oder idealistischen – Vergottung des Menschen. Der Mensch hat dann die göttliche Vernunft in sich ; sein Geist ist dann ein «Funken» des Gottesgeistes. Er hat «Gottheit

in sich»; «est Deus in nobis». Das Göttliche und die Bestimmung des Menschen liegt dann eben in diesem Anteil an der göttlichen Vernunft; der Mensch braucht dann nur dieser göttlichen Vernunft in ihm bewußt zu werden... So ergibt sich aus dieser falschen, substantialen statt relationalen Fassung der Gottesebenbildlichkeit ein falsches... Verständnis des Menschen und seiner Bestimmung²¹.»

Relationale, nicht substantiale Fassung der Imago Dei – das ist das Stichwort für die Methode, mit welcher Emil Brunner zu einem richtigen Verständnis der formalen Imago Dei vorzustößen versucht.

Die formale Imago als die notwendige Voraussetzung der Offenbarung, das also, «was den Menschen von den niedrigeren Kreaturen auszeichnet, das, was sein spezifisches Menschsein ausmacht, das, was ihm, dem Menschen allein, ihm aber unter allen Umständen durch göttliche Setzung zukommt²²», diese formale Imago ist nichts als «eine in sich bestehende Substanz, sondern als eine Relation²³» zu fassen, nämlich als «das Subjektsein, das Personsein²⁴» des Menschen, damit als «verantwortliches Sein», als «responsorische Aktualität²⁵».

Damit ist für die Imago Dei im formalen Sinne kein besonderer anthropologischer Ort geltend gemacht, kein Etwas als besonders wirkungsvolle, gottähnliche Substanz zur Imago erklärt, sondern das ausgedrückt, was auch das Selbst bezeichnen möchte, das Menschsein als die notwendige, und zwar von Gott selbst seinem eigenen Handeln gesetzte, niemals und in keiner auch noch so versteckten Weise aber genügende Voraussetzung der göttlichen Offenbarung im Offenbarungs-Glaubens-Akt. Wobei das Selbst dieses Menschsein nicht als ein allgemeines «Humanum», sondern als mein ganz bestimmtes, konkretes Menschsein innerhalb meiner mich unvertauschbar konturierenden Grenze bezeichnet, wie es für eine wirkliche und damit konkrete Entscheidung vorausgesetzt ist.

3. Die Ordnung des Selbst als eine verfallene Ordnung der Sünde

Daß das Selbst die Seins-Ordnung des verfallenen, gebrochenen Menschen repräsentiert, das ist eine Erkenntnis, die erst aus dem Offenbarungs-Glaubens-Akt hervorgeht. Nicht schon das Stehen auf der Grenze läßt das eigene Menschsein als gebrochen erscheinen, sondern erst das, was im Offenbarungs-Glaubens-Akt geschieht, stellt mein Menschsein an meiner mich umreißenden Grenze, stellt mein erfahrenes Selbst und dessen Ordnung in die Krise, vor ein Gericht, unter ein letztes Urteil.

Würde die religiöse Erfahrung des Selbst die Erkenntnis des menschlichen

Gebrochenseins einschließen, wäre also in der religiösen Erfahrung eine Erkenntnis der Sünde in ihrer Qualifiziertheit als schuldvolle Trennung von Gott gegeben, so würde solche Erkenntnis doch zum mindesten eine negative und vorläufige Gotteserkenntnis bedeuten oder doch aus eigener Kraft eine solche Gotteserkenntnis vorbereiten.

Aber auch diese negative Gotteserkenntnis, auch solches Erkennen der Sünde und damit der Gottesbedürftigkeit zu vermitteln, auch dazu ist die religiöse Erfahrung zum vornherein unfähig.

Erst im Akte der Entscheidung, erst im Ur-Sprung aus der Grenzsituation heraus, erst im von gnädiger Offenbarung ermöglichten, im Offenbarungs-Glaubens-Akte vollzogenen Transzendieren der eigenen Grenze, erst da erkenne ich die Gebrochenheit meines Menschseins, erst von da aus wird mir die Verzweifeltetheit meiner Grenzsituation bewußt. Erkenntnis der Sünde ist negative Gotteserkenntnis und als solche nicht möglich in der Erfahrung, auch nicht in der religiösen Erfahrung.

Das Selbst ist also nicht etwa der diakritische Punkt, wo dem Menschen seine «Grundbefindlichkeit des Daseins als Verzweiflung¹» zum Bewußtsein kommt; und das Stehen auf der Grenze bedeutet nicht die Möglichkeit, dieses Stehen als ein verzweifeltetes zu durchschauen.

Im Gegenteil, es scheint, daß der Gang der religiösen Erfahrung zum Selbst und damit an die Grenze den Menschen in eine Situation bringt, die gar nicht so verzweifelt empfunden wird. Dadurch nämlich, daß ich an die Grenze meiner selbst vorgestoßen bin, habe ich gewissermaßen einen Überblick über mein Sein gewonnen und damit die Möglichkeit, alles innerhalb der Grenze in einem gewissen sinnvollen Zusammenhang zu sehen und also aus dem Fragmentarischen heraus in eine bestimmte autonome Ganzheit meiner Persönlichkeit hinüberzuwechseln.

Der «natürliche Mensch» der Theologie oder der Mensch an seiner Grenze, als welchen er sich in religiöser Erfahrung erkennt, ist gar nicht so verzweifelt, weil es sich nämlich in der Grenzsituation mit ihrer Möglichkeit des immanenten Überblicks ganz gut leben läßt².

Erst im Offenbarungs-Glaubens-Akt wird der illusionäre Charakter des Zusammenhanges und des Sinnganzen meiner Persönlichkeit, welches von der Grenze her scheinbar zu überblicken war, bewußt. Erst im Offenbarungs-Glaubens-Akt wird es mir klar, daß ja die Grenze, an der ich stehe, gar nicht von mir gesetzt, also nicht meine Grenze und also auch nicht ein mir zu irgendwelchen Überblicken verfügbarer Standort ist, sondern daß die Grenze, an der ich stehe, vom transzendenten Gott gesetzt ist als Bestimmung meiner

selbst, als meine Selbstbestimmung. Damit aber wird auch mein bisheriges Stehen an der Grenze, so wie ich es in religiöser Erfahrung des Selbst erfaßte, problematisch und erscheint mir als ein Stehen, das in Wirklichkeit gar nicht wirkliches Stehen an wirklicher Grenze war, weil ich den wirklichen und das heißt den transzendentalen Charakter dieser Grenze gar nicht erkannte. Der beruhigende Gedanke einer Erfüllung meines Menschseins innerhalb einer mir zugehörigen Grenze in einem Ganzen wirkt – um mit Karl Jaspers zu reden – «wie eine Verführung zur Verdeckung der stets jede Ganzheit zerschlagenden Grenzsituationen³».

Religiöse Erfahrung des Selbst gibt Erkenntnis meines konkreten Menschseins an der Grenze. Sie gibt aber nicht aus sich selber heraus die weitere Erkenntnis vom Menschsein an der Grenze der Transzendenz. Die Erkenntnis der Grenze, welche in religiöser Erfahrung gegeben ist, heißt also gar nichts über das Jenseits dieser Grenze, deutet höchstens die Potentialität eines solchen Jenseits an. – Die Erkenntnis dieses Jenseits – negativ als Sündenerkenntnis, positiv als Gotteserkenntnis – wird nur möglich im trans-psychologischen, alles Erfahren übersteigenden Offenbarungs-Glaubens-Akte.

Religiöse Erfahrung bedeutet in ihrer Tiefe also nur, daß ich selber es bin, der im Offenbarungs-Glaubens-Akte wirkliche Gotteserkenntnis und darin auch wirkliche Selbsterkenntnis geschenkt erhält.

«Wie soll der Mensch das, was . . . zu wissen ist, jemals und in irgendeinem Sinn ‚von sich aus‘ wissen? Selber, ja! ‚Von sich aus‘, niemals⁴!»

Vom Offenbarungs-Glaubens-Akte her gesehen ist die Ordnung, die Bestimmtheit und Begrenztheit menschlichen Seins, wie sie in der religiösen Erfahrung des Selbst zur Erkenntnis gebracht wird, eine Ordnung, eine Bestimmtheit und Begrenztheit dieser verfallenen und gebrochenen Welt, und das Menschsein an der mich unvertauschbar konturierenden Grenze, zu dem ich in religiöser Erfahrung erkennend und bewußtwerdend vorstoße, ist gebrochenes und verfallenes Menschsein, unfähig, Gott und seiner Offenbarung auch nur auf halbem Wege entgegenzukommen, aber umso fähiger – und in solcher Hybris zeigt sich gerade die Gebrochenheit und Verfallenheit – sich so zu gebärden, als wäre das Menschsein in einer autonomen Ganzheit der Persönlichkeit abgeschlossen und sich selbst genug, als wäre Gott ihm verfügbar als ein seinem eigenen Wesen Verwandtes und in seinem eigenen Wesen Vorfindbares. Gerade darin zeigt sich die Gebrochenheit der Ordnung religiöser Erfahrung, daß sie dauernd daran ist, ihren Gegenstand und Inhalt, das Selbst als göttliche, schlechthinnige Letztheit zu verabsolutieren und in seinem Wesen mit dem Wesen des Menschen zu identifizieren.

4. Die Frage nach der Darstellungs- und Ausdrucksform des Offenbarungs-Glaubens-Aktes

Der Mensch, der im Offenbarungs-Glaubens-Akt zu einer Begründung seiner Existenz in der transzendentalen Gemeinschaft mit Gott gelangt ist, damit zu einer letzten sinngebenden Bestimmung seines Selbstseins, dieser Mensch drängt nach einer verwirklichenden Darstellung der Wahrheit, der er im Offenbarungs-Glaubens-Akt begegnet ist.

Eine darstellende Verwirklichung und eine verwirklichende Darstellung dessen, was dem Menschen im Offenbarungs-Glaubens-Akt begegnet, ist nun aber nur möglich in den Darstellungsmitteln, welche ihm die Wirklichkeit seines natürlichen Menschseins an die Hand gibt. Eine andere Verwirklichung als die in dieser Welt und eine andere Darstellungsart als die, welche in den Formen und Ausdrucksmöglichkeiten seines Menschseins liegt, gibt es nicht.

Das heißt mit andern Worten: Der Christ bleibt auch als Christ ein Mensch; der bekehrte Mensch ist auch als Bekehrter ein Mensch und kein Engel; und er hat seinem Christsein oder Bekehrtheit verwirklichende Darstellung zu geben mit den Ausdrucksmöglichkeiten, die eben in seinem Menschsein liegen.

Aber wie es unter allen Eigenschaften, Funktionen und Weisen, wie es unter allen «Orten» menschlichen Seins keinen besonderen anthropologischen Ort von spezifischer Dignität gibt, welcher als ausgezeichnete fähig wäre, aus sich heraus den Offenbarungs-Glaubens-Akt zu produzieren, so gibt es nun im Menschen auch keinen besonderen Ort, welcher spezifisch richtige und adäquate Ausdrucksmittel bereitzustellen imstande wäre, um das darzustellen, was dem Menschen im Offenbarungs-Glaubens-Akt begegnet. Weder Verstand, noch Gefühl, noch Gewissen, noch ein bestimmtes, genau zu fixierendes Element des Unbewußten vermögen adäquates Ausdrucksmittel für den Offenbarungs-Glaubens-Akt zu schaffen.

Denn es ist ja weder der Verstand, noch das Gewissen, noch das Gefühl, noch irgendein besonderer Ort des Unbewußten, es ist überhaupt kein einzelnes Element des Menschen, an das sich im Offenbarungs-Glaubens-Akt die göttliche Offenbarung besonders wendet.

Es ist der ganze Mensch in seiner ganzen Konkretheit, der Mensch, dessen Konkretheit durch seine ihn unvertauschbar konturierende Grenze bezeichnet wird. «In meine Konkretheit muß sie (d. h. die Offenbarung) einbrechen¹.»

Wenn also der Offenbarungs-Glaubens-Akt als eine konkrete Entscheidung sich darstellend sich verwirklichen soll, dann tut er das nur in und unter einer

Form, welche gerade den ganzen Menschen innerhalb der seine Konkretheit konturierenden Grenze bezeichnet. Er tut es also in den Ausdrucksmöglichkeiten, welche die religiöse Erfahrung, namentlich die religiöse Erfahrung des Selbst, bereitstellt.

Das heißt also: Der Offenbarungs-Glaubens-Akt bedient sich zu seiner verwirklichenden Darstellung der Formen, welche in der religiösen Erfahrung (des Selbst) als solche gegeben sind, die mein konkretes Menschsein bezeichnen.

Die Begegnung mit dem letzten Gegenüber im Offenbarungs-Glaubens-Akt vermag nur Wirklichkeit der Erscheinung und der Darstellung zu gewinnen, wenn sie sich ausdrückt in der Form der archetypischen Darstellungsmittel. Die Wirklichkeit dieser Begegnung mit Jesus Christus drückt sich aus in den Formen des Archetypus des Selbst. Christus wird als die Verwirklichung des Gegenübers der lebendigen Begegnung und der konkreten Entscheidung im Offenbarungs-Glaubens-Akt dargestellt als ein Symbol des Selbst².

Der Offenbarungs-Glaubens-Akt drückt sich also aus und gewinnt seine darstellerische Verwirklichung in den Formen der religiösen Erfahrung. Damit ist nun aber auch gesagt, daß sich der Gehalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes in eine gebrochene Form der Sünde hineinbegibt.

Denn – wir haben es ja schon gezeigt³ – in der religiösen Erfahrung des Selbst wird gerade jenes hybride Verlangen des sündigen Menschen manifest, zu sein wie Gott, sich selber als autonome Größe an die Stelle Gottes zu setzen. Die religiöse Erfahrung in ihrer reichen Vielfalt ist eine einzige, faszinierende Illustration des Sündenfalls. Denn in der religiösen Erfahrung liegt ja die Tendenz, daß der Mensch sich zu einer autonomen Ganzheit seiner Persönlichkeit abschließt, sich damit absolut und sich selbst genug setzt und sich also als das Maß aller Dinge, als den Nabel des Universums, als göttliches Wesen deklariert.

Gerade in dieser Tendenz der religiösen Erfahrung, autonome Ganzheit menschlicher Persönlichkeit zu verwirklichen und damit das schlechthin Transzendente im Kreis des Immanenten zu vergegenständlichen, gerade in dieser Tendenz kommt die Sünde, die Verfallenheit und letzte Gebrochenheit des Menschen am Prägnantesten zum Ausdruck:

In der religiösen Erfahrung, in den Ordnungen des Selbst, welche religiöse Erfahrung zum Bewußtsein bringt, zeigt sich der Mensch in der Totalität seiner Verfallenheit, zeigt sich der «totus peccator».

Daß nun der Offenbarungs-Glaubens-Akt sich der Mittel der religiösen Erfahrung, also der Ausdrucksmöglichkeiten dieses totus peccator zu seiner

Darstellung und Verwirklichung bedient, das ist letzten Endes keine Notwendigkeit aus sich selbst, sondern eine kontingente Notwendigkeit, die durch den Willen Gottes gesetzt ist, sich selbst richtend, begnadigend und berufend gerade diesem totus peccator zuzuwenden und sich in solcher Zuwendung selber in dessen gebrochene Ordnung des Menschseins hineinzugeben.

Daß der Offenbarungs-Glaubens-Akt sich mit seinem Gehalt in den Formen der religiösen Erfahrung ausdrückt und damit in Formen des verfallenen Menschen, daß der christliche Glaube also sich in den Formen der Religion äußert und nicht sonst, das ist letztlich die Folge jenes transzendenten göttlichen Willens, durch welchen Gott selbst sich dem Menschen, dem konkreten Menschen, so wie er ist, in seiner ganzen Verfallenheit im Weihnachtswunder der Inkarnation gnädig offenbart.

Aber – und das muß nun mit aller Deutlichkeit gesagt werden – in den Formen der religiösen Erfahrung drückt sich der Gehalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes nie adäquat aus. Nie identifiziert sich der Offenbarungs-Glaubens-Akt mit religiöser Erfahrung. Denn nie kommt es zu einer völligen Ineinssetzung des Transzendenten mit dem Immanenten.

Immer bleibt der Offenbarungs-Glaubens-Akt der religiösen Erfahrung des Selbst gegenüber dadurch charakterisiert, daß er Entscheidung ist, und zwar Entscheidung zu der transzendenten, schlechthinnigen Letztheit Gottes, die auch in der gnädigen Begegnung mit dem Menschen im Offenbarungs-Glaubens-Akt immer das transzendente Gegenüber des Menschen bleibt und ihm nie immanent-verfügbar wird.

Nie also wird Gott der unmittelbaren Erfahrung als Gegenstand zugänglich, immer nur begegnet er dem Menschen als das transzendente Gegenüber in der konkreten Entscheidung. Damit aber geht der Offenbarungs-Glaubens-Akt auch niemals in den Formen der religiösen Erfahrung auf, sondern rebelliert gegen sie aus innerem Proteste, versucht sie zu sprengen und zu brechen. Immer wieder wird durch das Transzendente des Offenbarungs-Glaubens-Aktes jede religiöse Erfahrungsform eben als Form der Erfahrung in Frage, in eine Krisis gestellt und aus solcher Krisis heraus innerlich gebrochen.

Um nun diesen Protest des Offenbarungs-Glaubens-Aktes gegen sein Formsein in der Darstellung religiöser Erfahrung anschaulich zu machen, wählen wir ein Beispiel und wenden uns jetzt der Frage nach dem Gehalt und der Bedeutung der Trinitätsvorstellung zu.

III. Quaternität und Trinität

1. Die Quaternität als natürliches Symbol religiöser Urerfahrung

Wir haben in unserem Kapitel über die Phänomenologie¹ des Archetypus des Selbst gesehen, daß die Symbolik dieses Archetypus ihren prägnantesten Ausdruck findet in der Vierzahl einer Quaternität. Über Sinn und Bedeutung dieser Quaternität ist dort und schon vorher² ausführlich genug gehandelt worden, so daß wir uns hier darüber weitere Äußerungen sparen können³.

Jedenfalls ist das sicher, daß die Vierzahl ein regelmäßig vorkommendes Ausdrucksmittel, die Quaternität in allen nur denkbaren Ausprägungen ein charakteristisches Symbol des Archetypus des Selbst und seiner Erfahrung ist.

Die Vierzahl, welche in diesem Zusammenhang wegen des ihr innewohnenden psychologischen Beziehungsreichtums ihrer vier Elemente besser Quaternität genannt wird, die Quaternität also ist ein «natürliches Symbol⁴» für den in der religiösen Erfahrung des Archetypus des Selbst zu einem bestimmten Ziele gekommenen Individuationsgang.

Es ist insofern «natürlich», als sein Inhalt nicht durch eine Offenbarung von außen aus einem allem psychischen Geschehen gegenüber Transzendenten, gegeben ist, sondern sich im Seeleninnern des Menschen organisch entwickelt hat.

In der Quaternität drückt sich also die Erfahrung des Selbst aus, findet damit alle tiefe religiöse Erfahrung, alle religiöse Urerfahrung ihren adäquaten symbolischen Ausdruck. Oder mit anderen Worten: Der Mensch an der ihn in seinem individuellen Menschsein bezeichnenden Grenze, als welchen religiöse Urerfahrung ihn zur eigenen Erkenntnis bringt, dieser Mensch an der Grenze also findet in der Quaternität den treffenden symbolischen Ausdruck für die ihm nun bewußt gewordene Struktur seines psychischen Seins innerhalb der Grenze⁵.

Damit ist nun aber gesagt, daß die Quaternität auch der Ausdruck sein kann für den im Offenbarungs-Glaubens-Akte gewonnenen transzendenten Inhalt der Gottesbegegnung.

Denn wir haben ja im vorangehenden Kapitel festgestellt, daß der Gehalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes als eines den ganzen Menschen in einer bestimmten, individuellen Konkretion innerhalb einer bestimmten, ihn unvertauschbar konturierenden Grenze erfassenden Aktes sich nur in einer symbolischen Form ausdrücke, welche gleichzeitig eben dieses Menschsein des Menschen, und das in ganz bestimmter Konkretheit, d. h. also den Menschen innerhalb jener bestimmten Grenze darstelle, eben in jener symbolischen Form, wie sie sich in den Ausdrucksmöglichkeiten des Archetypus des Selbst zeigt.

Die Quaternität müßte dann also – es sei wiederholt – ein Ausdruck sein auch für den Inhalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes.

Das würde nun aber doch bedeuten, daß die Quaternität ein, wenn nicht überhaupt *das* Hauptsymbol des christlichen Glaubens darstellte. Denn es wird wohl niemand leugnen, daß die christliche Symbolik wirklich echten Offenbarungs-Glaubens-Akt oder doch zum mindesten echte religiöse Urerfahrung ausdrückt.

Aber das ist nun offensichtlich nicht der Fall. Nicht die Quaternität ist *das* Symbol christlichen Glaubens geworden, sondern die Trinität.

Daß es übrigens auch nicht eine Binität (Gott–Christus) war, die zum Hauptsymbol christlichen Glaubens wurde, das hat Th. Rüschi in seiner bisher noch nicht veröffentlichten Dissertation sehr schön gezeigt⁶. Es ist jedenfalls nicht selbstverständlich, daß in der ganzen Geschichte christlichen Glaubens eine eigentliche Binität überhaupt nie eine Rolle spielte, wenn wir beachten, welches Gewicht das gesamte Neue Testament auf Christus in seinem Verhältnis zu Gott-Vater legt.

Ein knapper Blick auf die christliche Geistesgeschichte genügt, um klar zu machen, daß es durch viele Jahrhunderte hindurch immer wieder ein ganz besonderes und ganz gewichtiges Anliegen dogmatischen Denkens gewesen ist, die Trinität vor einem gefährlichen Abgleiten in die Begrifflichkeit der Quaternität zu bewahren.

Ein wohl außerordentlich typisches modernes Beispiel dafür ist die Tatsache, daß die katholische Kirche den Versuch eines ihrer Theologen, ein Viertes, nämlich den Satan in die göttliche Trinität hineinzudeuten, d. h. also praktisch die Trinität in eine Quaternität auszuweiten, entschieden abgelehnt hat. Es handelt sich dabei um den Versuch von Georg Koepgen: «Die Gnosis des Christentums⁷.»

Dieser merkwürdige Tatbestand gibt zu denken. Er beleuchtet grell das ganze Rätsel, welches das Dogma von der Trinität umgibt, jenes Zentral-

dogma der christlichen Kirche also, das vom «modernen» Menschen und durchaus vom «modernen» Theologen kaum mehr verstanden und deshalb immer wieder entweder – von der einen theologischen Seite – als abstruse Spekulation vom Standpunkt der Vernunft oder von dem der Bibel aus (die ja eine eigentliche Trinität auch nicht kenne) schroff abgelehnt oder – von der anderen Seite – mittels eines *sacrificium intellectus*, aber um deswillen nicht minder intellektualistisch angenommen wird.

2. Jungs Verständnis der Trinität

Das alles hat nun auch C. G. Jung zu denken gegeben⁸; und er hat sich deshalb eingehend mit dem Problemkreis von Trinität und Quaternität befaßt, am zusammenhängendsten wohl in «Symbolik des Geistes»⁹.

Eines steht für Jung von allem Anfang an fest: Das Reden der Väter von der Trinität ist kein vom reinen, diskursiven Denken dirigiertes Reden. In diesem, aber nur in diesem Sinne hatte D. F. Strauß sicher recht, wenn er sagte: «Fürwahr, wer das Symbol Quicunque beschworen hatte, der hatte die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen»¹⁰.

Das Reden von der Trinität bedeutet eine von «den Gesetzen des menschlichen (diskursiven) Denkens» nur sehr mittelbar bestimmte «religiöse» Aussage.

«„Religiöse“ Aussagen sind aber im gewöhnlichen Sinne nie vernünftig, denn sie ziehen immer jene andere Welt, jenen *mundus archetypus* in Betracht, welcher dem gewöhnlichen Verstand, der sich nur mit Äußerem beschäftigt, unbewußt ist»¹¹.

Mit den Worten «*mundus archetypus*» ist nun das Stichwort für die Methode gegeben, mit der Jung zu einer Lösung des gestellten Problems vorstoßen will:

Die Trinität entspricht einem besonderen Archetypus¹²; die Trinität ist adäquates und spezielles Ausdruckssymbol für diesen Archetypus.

D.h. also: ein besonderer Archetypus beginnt sich in den Seelen der damaligen Menschen zu manifestieren, erhält «wo... er erscheint, vom Unbewußten her zwingenden Charakter»¹³ und setzt sich durch, indem er sich im trinitarischen Dogma zur Darstellung bringt.

«Nie ist es eine bewußte Erklügelung – was man der Trinitätsspekulation oft glaubte vorwerfen zu müssen – sondern alle Streitereien, Sophistereien, Worklaubereien, Intrigen und Gewalttaten, welche die Geschichte dieses

Dogmas bis zum Überdruß verunzieren, danken ihre Existenz der zwingenden Numinosität des Archetypus und der unerhörten Schwierigkeit, diesen in die Vernunftwelt des Menschen einzubauen¹⁴.»

«So stellt die Geschichte des Trinitätsdogmas das allmähliche Hervortreten eines Archetypus dar, welcher die anthropomorphen Vorstellungen von Vater und Sohn, von Lebendigkeit, von verschiedenen Personen usw. zu einer archetypischen, d. h. numinosen Figur anordnet, nämlich zur „allerheiligsten Dreifaltigkeit“¹⁵.»

Ein Archetypus also ist für Jung der Erklärungsgrund für die Entstehung der Trinität.

«Auch die Dreiheit ist ein Archetypus, der mit dominierender Kraft eine geistige Entwicklung nicht nur begünstigt, sondern gegebenenfalls auch erzwingt¹⁶.»

Wir könnten mit dieser Antwort Jungs auch völlig zufrieden sein, wenn zu zeigen wäre, daß dieser besondere Archetypus der Trinität identisch ist mit jenem des Selbst, dessen Ausdrucksordnung wir aus bekannten Gründen als die alleinige Darstellungsmöglichkeit für den Inhalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes festzustellen genötigt waren.

Aber eine solche Identität wird nun von Jung gar nicht gezeigt. Im Gegenteil scheint aus seinen Ausführungen hervorzugehen, es handle sich bei der Trinität um einen anderen als den Archetypus des Selbst. Was für einen psychologischen Gehalt dieser andere Archetypus in sich birgt, das allerdings wird nirgends erklärt.

Damit wären wir aber in unserer Frage, warum denn der Offenbarungs-Glaubens-Akt sich in der Trinität und nicht in der Quaternität, diesem Symbol par excellence für die Inhalte der Erfahrung des Selbst, ausgedrückt habe, nicht um einen Schritt weitergekommen.

3. Die Trinität als Symbol des gebrochenen quaternitären Archetypus des Selbst

Weiter kommen wir erst, wenn wir uns die Feststellung wieder vergegenwärtigen, daß der Inhalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes als ein transzendenter immer wieder von innen her gegen seine Ausdrucksform, auch gegen die einzig mögliche Ausdrucksform in der Symbolik tiefster religiöser Urfahrung des Selbst, protestiere und sein Formsein als ein ihm, dem Transzendenten, niemals adäquates Weltsein zu brechen verlange¹⁷.

Das heißt nun aber für die Trinität, daß sie einen solchen Ausbruchversuch des Offenbarungs-Glaubens-Aktes aus dem Formsein darstellt, daß gerade im Dogma der Trinität versucht ist, jenem inneren Protest des Offenbarungs-Glaubens-Aktes gegen das Formsein, auch gegen das Formsein im archetypischen Ausdruck des Selbst und damit gegen das Formsein im quaternitarischen Ausdruck zum Durchbruch zu verhelfen.

Die Trinität entspricht gerade keinem eigenen und besonderen Archetypus. Sie ist vielmehr der Durchbruch durch den quaternitarischen Archetypus des Selbst, der dogmatisierte Ausdruck des inneren Protestes des transzendentalen Offenbarungs-Glaubens-Aktes gegen dessen Ausdruck im natürlichen, quaternitarischen Symbol religiöser Urerfahrung des Selbst. Sie will geradezu das Transzendieren der Grenze, die den Bereich religiöser Erfahrung umgibt, im Vollzuge zeigen. Das Fehlen, das zum Teil schmerzliche Fehlen des «Vierten» macht sie offen für die Transzendenz allem, auch dem religiös-erfahrungs-mäßigen Form- und Weltsein gegenüber, verunmöglicht ein Sichabschließen der Persönlichkeit zur autonomen, immanenten Ganzheit.

Die Trinität ist kein besonderer Archetypus. Sie ist der von innen her, vom transzendentalen Offenbarungs-Glaubens-Akte her gebrochene Archetypus des Selbst, wie er in der Quaternität als dem natürlichen Symbol religiöser Urerfahrung zum Ausdruck kommt.

Die archetypische Ausdrucksordnung des Selbst mit ihrer quaternitarischen Form ist sicherlich *das* Darstellungsmittel für den Gehalt auch des Offenbarungs-Glaubens-Aktes.

Aber damit, daß sie Darstellungsmittel *dieses* Inhaltes wird, ist sie von innen her gesprengt, bricht zusammen unter diesem Inhalt wie Christophorus unter der Last Christi.

Darin zeigt sich die Gebrochenheit des quaternitarischen Ausdruckes, daß er als Darstellung des Gehaltes des Offenbarungs-Glaubens-Aktes zur Trinität wird. – Im Ringen um das Trinitätsdogma kommt in stärkstem Maße der Versuch zum Ausdruck, dem inneren Protest des Offenbarungs-Glaubens-Aktes gegen sein Formobligatorium in der archetypischen, quaternitarischen Ordnung des Selbst Folge zu geben.

Somit wäre das Dogma der Trinität das große Schisma des christlichen Glaubens gegenüber aller natürlichen Religion, die große Erzketzerei gegenüber aller religiösen Erfahrungsform¹⁸.

Die Trinität als gebrochener quaternitarischer Archetypus des Selbst – das ist eine Sicht des Trinitätsproblems, deren Berechtigung und Richtigkeit jetzt in Kürze anhand der Dogmengeschichte und der Psychologie aufzuweisen ist.

4. Dogmengeschichte

Es läßt sich durch die ganze Dogmengeschichte hindurch zeigen, daß eigentlich überall, wo die Trinität im Schnittpunkt der Meinungen und Meinungskämpfe stand, hintergründig auch die Quaternität ihre beeinflussende Rolle spielte: Sieht man z. B. den *altkirchlichen* Kampf um das Trinitätsdogma als einen energischen Kampf um die Ausscheidung gnostischen Denkens aus der kirchlichen Lehre an, so wird sofort deutlich, daß in diesem Ringen implicite auch der Kampf gegen die quaternitarisch symbolisierte religiöse Haltung der Gnosis enthalten ist.

Wenn in der Gnosis überall auch von «trinitates» die Rede ist, so bedeutet das wenig wenn man beachtet, mit welcher Unbefangenheit und in welcher Ungebrochenheit die Drei immer wieder in der Vier aufgeht oder doch zum mindesten auf die Vier hinweist¹⁹.

Gerade im Protest gegen die Gnosis und ihr Hauptsymbol, die Quaternität, hat sich die großkirchliche Lehre um den Begriff der Trinität herum gebildet.

Und wenn Martin Werner in seiner «Entstehung des christlichen Dogmas» erklärt, «daß ohne den Einfluß der gnostischen Pleromaspekulation die nachapostolische Kirchenlehre von sich aus sicher nicht auf den Einfall gekommen wäre, den Zahlbegriff der Trias = Trinitas zu einem theologischen Begriff zu prägen²⁰», so heißt das über die Zufälligkeit dieses Begriffs nur etwas im historischen Sinne, nicht aber im sachlichen. Denn sachlich schien nun eben gerade die Trinität das beste, ja überhaupt *das* Ausdrucksmittel zu sein für das, worin sich die Väter am wesentlichsten von den quaternitarisch denkenden Gnostikern energisch zu unterscheiden wünschten.

So empfindet denn ein *Tertullian* das trinitarische Denken keineswegs als eine menschliche und zufällige Spielerei mit der Dreizahl, die eben so gut von einer Spielerei mit der Vierzahl abgelöst werden könnte, sondern als eine letzte Notwendigkeit, als eine persönliche Setzung Gottes, durch welche Gottes Einzigkeit in keiner Weise angetastet wird:

«Vide ergo, ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius evertis in tot nominibus constitutam, *in quot deus voluit*²¹.»

Daß es übrigens auch unter den antignostischen Theologen solche gab, die den wuchtigen Protest gegen das quaternitarische Denken der Gnosis, der im Begriffe der Trinität zum Ausdruck kommt, nicht erfaßten, zeigt deutlich *Theophilus* von Antiochien (ca. 180 n. Chr.):

In aller Naivität erweitert er seine Trinität: «Gott», «Logos», «Sophia» in eine Quaternität, worin der Vierte der «Anthropos» ist²².

Im *vierten Jahrhundert* entsteht der Streit mit der Lehre des *Apollinarius* von Laodicea, nach welcher – gemäß der «henosis physike» – auch der Leib Christi vergöttlicht ist und dementsprechend in die Trinität hineingeht.

Apollinarius erklärt: «Verwirrt ist sodann aber gewissermaßen (?) bei ihnen jede Hoffnung der Christen, und nicht allein dies, sondern daß auch das Christentum für nichts geachtet wird. Auch das große und überschwangliche Geschenk der Christen, welches im Tode unseres Herrn sich vollendet, wird nicht (als) ein göttliches Geschenk betrachtet, sondern (als) ein menschliches, wenn der Leib unseres Herrn Jesu Christi nicht gezählt wird in die göttliche Dreiheit²³.»

Diese Theorie gibt der großkirchlichen Theologie, welche im irdischen Christus zwei Naturen unterscheidet, eine schwere Denkaufgabe auf:

Sollte nämlich Apollinarius Recht haben, und sollte gleichzeitig aber auch die Lehre von den zwei Naturen Christi zu Recht bestehen, dann würde sich ja die Trinität gedrungermaßen in eine Quaternität umwandeln.

Diese Konsequenz aber ist für die großkirchliche Theologie auch des vierten Jahrhunderts ein absolut nicht gangbarer Ausweg, obschon die Gnosis zu dieser Zeit keine akute Gefahr mehr für die Kirche bedeutet. Deshalb wird die an sich sehr feinsinnige, tief religiöse Lehre des Apollinarius und seiner Schüler energisch verworfen.

Daran mag man ermessen, wie sehr auch in späterer Zeit das quaternitarische Denken – auch wenn es sich außerhalb der eigentlichen Gnosis zeige – als Gefahr empfunden wurde, und wie stark man in die Trinität als der wirksamsten Waffe und dem energischsten Protest gegen die quaternitarische Symbolik natürlicher Religiosität Vertrauen setzte.

Aber auch in noch späterer Zeit, im *Mittelalter*, wird das Problem: Trinität-Quaternität in der Dogmengeschichte noch einmal aktuell:

Joachim von Fiore nämlich bezichtigt Petrus Lombardus der Erweiterung der Trinität in eine Quaternität, weil er die divina essentia hypostasiiere, verselbständige und damit als vierte Person der göttlichen Dreieinigkeit beigeselle.

Dieser Streit der Theologen erschien der Kirche immerhin so bedeutsam, daß sie sich offiziell auf dem IV. Laterankonzil dazu äußerte – und zwar so, daß sie jede Erweiterung zur Quaternität ablehnte als eine menschliche Erfindung, als eine zufällige, diesseitige Schöpfung des natürlich-religiösen Denkens, welche mit dem absoluten, endgültigen Offenbarungscharakter des Trinitätsdogmas nichts zu tun habe:

«Et ideo in deo trinitas est solummodo non quaternitas, quia quaelibet

trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, *praeter quod aliud inveniri non potest*²⁴.»

Interessant ist, daß die durch eine Annahme der Apollinaristischen Theorie durch die großkirchliche Lehre entstehende Quaternität, welche als Viertes ja den Menschen mitumfassen müßte, ihr modernes Analogon findet im Denken des schon einmal zitierten katholischen Theologen *Georg Koepgen*²⁵:

Indem Christus als die zweite Person der Dreieinigkeit menschliche Natur angenommen hat, ist auf geheimnisvolle Weise auch das Menschliche der Trinität angeschlossen, welche damit also «nicht nur eine Offenbarung Gottes, sondern auch des Menschen²⁶» ist.

Es sind wohl gerade solche, die Trinität ins Quaternitarische ausweitende Äußerungen gewesen, welche für die offizielle katholische Kirche den Beschluß motivierten, Koepgens Buch auf den Index zu setzen.

Damit schließen wir diesen kleinen Exkurs in die Dogmengeschichte ab. Denn er hat in genügendem Maße gezeigt, daß die Trinität in allen Epochen der Dogmengeschichte ein typischer Kampfbegriff ist, ein Kampfbegriff, der immer dort in aller Schärfe auftaucht und zur Waffe wird, wo es um den Protest gegenüber allem quaternitarischen und damit nun doch wohl natürlich-religiösen und rein immanent-erfahrungsmäßigen Denken geht, um den Protest also allem religiösen Denken gegenüber, das aufgeht und sich restlos und unbedenklich ausdrücken läßt in den archetypischen Formen, die das Menschsein innerhalb der Grenze strukturieren.

5. Religionspsychologie

Wenn nun schon diese dogmenhistorische Sachlage uns zu der solche Sachlage deutenden Feststellung aufruft, daß die Trinität den inneren, vom transzendenten Gehalte des Offenbarungs-Glaubens-Aktes verursachten Protest gegen das Immanentsein der selbstarchetypisch-quaternitarischen Darstellung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes bedeutet, d. h. also den von innen gebrochenen quaternitarischen Archetypus des Selbst, dann wird uns diese gleiche Feststellung vom psychologischen Standpunkte aus mit aller Deutlichkeit nahegelegt:

Es ist weiter oben²⁷ gezeigt worden, daß C. G. Jung die Trinität auf die Erfahrung eines Archetypus zurückführt, und zwar, wie wir wahrscheinlich machten – auf einen besonderen «Trinitäts-Archetypus». Das trinitarische

Denken entspricht einer besonderen, zwingenden Notwendigkeit archetypischer, kollektiv-psychischer Art :

«Insofern als beim trinitarischen Denken die persönlichen Motive fehlen, und dessen Triebkräfte unpersönlichen, kollektiven seelischen Zuständen entstammen, drückt es eine die persönlichen geistigen Bedürfnisse überragende Notwendigkeit der unbewußten Seele aus²⁸.»

Gerade bei diesem Satze wird es deutlich, was wir schon festgestellt haben, daß C. G. Jung sehr wohl vom Archetypischen, d. h. vom zwingend Notwendigen, das der Trinität zugrundeliegt, berichtet, nicht aber zu sagen vermag, was denn das für ein Archetypus sei und worin denn die genannte Notwendigkeit bestehe.

Die verschiedensten Aussagen werden gemacht. Aber keine gibt uns die gewünschte Klarheit.

So steht neben der Behauptung, daß sich in der Trinität ein besonderer, wirksamer Archetypus durchsetze²⁹, die andere These, wonach «die Dreiheit ... kein natürliches Ordnungsschema, sondern ein künstliches³⁰» sei.

Damit ist nun aber doch gesagt, daß die Trinität nur sehr mittelbar mit dem Archetypischen als einem doch zweifellos «natürlichen» Ordnungsschema zu tun hat.

Die Aussagen in der gleichen Richtung wie diese letzte über die Trinität als «künstliches» Ordnungsschema erreichen ihre höchste Prägnanz in folgendem Satz aus «Psychologie und Religion» :

«Ich habe aber immer den Standpunkt vertreten, daß sie (d. h. die Trinität) zum Typus der Revelation gehöre³¹.»

In diesen beiden Behauptungen, die Trinität entspreche einerseits einem besonderen Archetypus, und sie gehöre andererseits zum Typus der Revelation, d. h. sie sei ein Ausdruck der Offenbarung, in diesen beiden Behauptungen wird die gespannte Widersprüchlichkeit des Jungschen Denkens über die Trinität sichtbar.

C. G. Jung unterscheidet eben nicht zwischen letzter religiöser Urfahrung des Selbst als einem immanenten und dem Offenbarungs-Glaubens-Akt als einem transzendentalen Geschehen. Ein Besonderes vor, über und nach religiöser Erfahrung gibt es für ihn nicht. Was wir als Offenbarungs-Glaubens-Akt bezeichnen, das ist seiner Phänomenologie nach von Jung sicher schon verschiedentlich beschrieben worden, bleibt aber der religiösen Erfahrung des Selbst bei- und untergeordnet.

Daß Jung phänomenologisch zwar das, was wir den Offenbarungs-Glaubens-Akt nennen, miterfaßt, es aber theoretisch nicht als besonders qualifi-

ziertes, als ein Geschehen sui generis von der Erfahrung des Selbst unterscheidet, das mag vieles an seiner widerspruchsvollen Stellung zur Frage von Trinität und Quaternität erklären. Das Unterfangen, zwei wesentlich voneinander verschiedene Geschehen auch nur phänomenologisch gleich zu behandeln, muß Widersprüche und Lücken in der Klarheit zeitigen.

Da Jung die transzendente, d. h. in keiner Weise aus menschlicher Anlage ableitbare Bestimmtheit des Offenbarungs-Glaubens-Aktes nicht sieht, ja wegen seines Nichtunterscheidens von Offenbarungs-Glaubens-Akt und religiöser Erfahrung gar nicht sehen kann, ist es ihm auch nicht möglich, die Trinität als Durchbruchversuch, als Protest gegen die zwingende Ausdrucksform des Offenbarungs-Glaubens-Aktes im quaternitarisch-archetypischen Erfahrungsschema zu verstehen.

Seine Deutung schwankt deshalb zwischen der Feststellung, daß die Trinität einen eigenen, besonderen Archetypus ausdrücke und der anderen Behauptung, daß sie eine künstlich verminderte Quaternität sei.

«Auch die Dreiheit ist ein Archetypus³².» Dieser Satz widerspricht dem andern, daß eine «logische Folge... die Aufhebung der Trinitätsformel und ihre Ersetzung durch eine Quaternität³³» wäre.

So ist Jung im Grunde weder die Dialektik zwischen der Trinität und der Quaternität bei Maria Prophetissa verständlich noch die Tatsache, daß «der Gedanke einer Quaternität der göttlichen Prinzipien... von den Vätern aufs heftigste bekämpft³⁴» wurde.

Wo Jung für die Trinität einen besonderen Archetypus der Dreiheit statuiert, da ist wohl die Wucht, mit der sich das trinitarische Denken durch die ganze Dogmengeschichte hindurch durchsetzt, gedeutet, nicht aber die Tatsache, daß sich ein bestimmter Akt, dessen Ausdruck das Darstellungsschema des Archetypus des Selbst ist, trotzdem nicht in den diesem Schema sonst obligaten quaternitarischen Ausdruck hineinbegibt.

Wo Jung die Trinität als noch nicht vollendete oder künstlich depotenzierte Quaternität erklärt, also als ein – wenngleich auch unvollständiges – Symbol des einen, des Archetypus des Selbst, da erscheint zwar das immer wieder zu beobachtende Abgleiten der Trinität in die Quaternität motiviert, nicht aber die Wucht, mit der sich das trinitarische Denken vom quaternitarischen absetzt, mit der dieses eine jenes andere bekämpft.

Beides wird erst klar, wenn man die Trinität versteht, als den Versuch, gegen das Weltsein des quaternitarischen Ausdruckes für den Gehalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes von innen her zu protestieren, als den gebrochenen Ausdruck des quaternitarischen Archetypus des Selbst.

Wird aber die Trinität von da her verstanden, dann muß man die «die persönlichen geistigen Bedürfnisse überragende Notwendigkeit» nicht als eine Notwendigkeit erklären, die von einem, womöglich gar nicht existierenden, besonderen Archetypus der Dreiheit bestimmt ist, sondern als eine Notwendigkeit, die dem Proteste des Offenbarungs-Glaubens-Aktes entspricht, der die archetypische Form der quaternarischen Ordnung des Selbst zu brechen versucht.

Das «Künstliche» an der Trinität ist das, daß sie energischen Protest gegen das den transzendentalen Gehalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes nicht adäquate Form – und damit Welt- und «Natur»-Sein erhebt. Ihre Künstlichkeit besteht in ihrer Gegennatürlichkeit.

Damit kommt auch die Bemerkung Jungs zu ihrem sinnvollen Zusammenhang, wonach die Trinität zum Typus der Revelation gehöre. Die Trinität ist eben als der Ausdruck für den Bruch natürlicher religiöser Erfahrungsordnung zu verstehen, wie er sich in transzendentelem Offenbarungsgeschehen des Offenbarungs-Glaubens-Aktes vollzieht.

Diese Theorie erhält nun noch eine weitere psychologische Bestätigung insofern, als auch Jung selber gegen das Ende seiner Arbeit die Trinität eher als eine unvollendete oder abgebaute Quaternität denn als einen besonderen Archetypus für sich betrachtet³⁵:

Jung erklärt nämlich die Tatsache, daß immer wieder – bei seinen Patienten wie in der menschlichen Geistesgeschichte überhaupt – neben quaternarischen Symbolen gleichwertig die Trinität auftaucht damit, daß «in solchen Fällen eine Unbewußtheit und entsprechende Primitivität von so großem Ausmaß vorhanden» ist, «daß eine kompensierende Vergeistigung als angezeigt erscheint. Das rettende Symbol ist dann eine Dreiheit, *an welcher das Vierte unbedingt zu Verwerfende fehlt* (von mir ausgezeichnet)³⁶».

Die Trinität ist also im Grunde auch für Jung eine Quaternität, an der das Vierte fehlt. Dieses Vierte fehlt, weil eine geistige Notwendigkeit – wir würden sagen: der Protest des Offenbarungs-Glaubens-Aktes – es verwirft. Denn das Vierte symbolisiert nun durchwegs das Böse, das geistwidrige Prinzip, den äußersten Gegensatz zum Geist, dargestellt durch das Weibliche oder das Satanische in irgendeiner Form³⁷.

In solcher Bestimmtheit als das Weibliche, Chthonische, dem Irdischen Verhaftete, Körperliche, Geistwidrige, Böse «bedeutet das Vierte ‚Verwirklichung‘ und damit Übergang in einen wesentlich anderen Zustand, nämlich in den der weltlichen Stofflichkeit, welche laut autoritärer Aussage dem

princeps huius mundi unterworfen ist. Der Stoff ist nämlich der äußerste Gegensatz zum Geiste. Er ist recht eigentlich das Gehäuse des Teufels^{38.}»

Die Trinität ist der Ausdruck dafür, daß sich etwas, ein Transzendental-Geistiges gegen diesen Übergang in den Zustand des Weltseins wehrt, daß eine schlechthinnige Notwendigkeit gegen die Darstellung in Ausdrucksmitteln dieser Welt Protest einlegt.

Damit nun wäre auch von der Psychologie her die Berechtigung unserer Feststellung erhellt, daß der Inhalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes, der sich in der im Grunde quaternitarischen Ordnung des Archetypus des Selbst ausdrückt, sich gleichzeitig gegen seinen dem Weltsein verhafteten Ausdruck sperrt und ihn zu brechen versucht, ein Vorgang, der sich eben darin deutlich zeigt, daß sich immer wieder ein Ausbruch aus dem Quaternitarischen in das Trinitarische vollzieht.

Die Trinität ist der gebrochene Ausdruck des quaternitarischen Archetypus des Selbst.

Aber gerade darum – das sei deutlich gesagt – bleibt die Trinität in dauernder Spannung mit der Quaternität.

Gerade darum kann sie sich aus dieser Spannung nicht ablösen, sich nicht vom Quaternitarischen abwenden. Die Tatsache bleibt bestehen, daß damit, daß in der Trinität ein Protest gegen das Quaternitarische als dem Symbol des Weltseins religiöser Erfahrungsform sich anzeigt, die Trinität über diesen Protest nicht hinauskommt.

Sie bleibt ein Protest gegen etwas, gegen etwas immer sich Entgegenstellendes, eben gegen die Quaternität.

Das Quaternitätsschema legt «dem trinitarischen Denken die Fessel der Wirklichkeit dieser Welt³⁹» an. Gegen diese Fessel protestiert die Trinität immer wieder.

Aber dieses «Gegen», dieses Gegenüber des Protestes bleibt, muß bleiben, sonst würde der Protest und damit die Trinität als Ausdruck dieses Protestes Gefahr laufen, entweder in sich zusammenzufallen oder aber ein leerer Begriff zu werden, der dann sehr bald für sich in Anspruch nähme, adäquater Ausdruck des Offenbarungs-Glaubens-Aktes und seines Gehaltes zu sein.

Die Trinität ist ein adäquater Ausdruck für den Protest und nicht für den Gehalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes. Sie wendet sich in ihrer Offenheit für Transzendenz^{39a} gegen jeden Anspruch einer Form, adäquater Ausdruck des Offenbarungs-Glaubens-Aktes zu sein.

Die Trinität darf sich damit nie von ihrem Gegenüber entfernen, nie zu einem fertigen System werden.

Der Inhalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes kann nun gegen seine Ausdrucksform protestieren, wenn diese Ausdrucksform ihre Existenz und Lebendigkeit bewahrt hat. Er muß – um es mit einem etwas banalen Bilde noch deutlicher zu sagen – zuerst sich in die Wohnung der quaternarischen Form hineinbegeben, bevor er gegen sie protestieren und seinem Unwohlsein Ausdruck geben kann. Die Trinität ist keine andere und neue Wohnung, sondern sie ist der Ausdruck des Unwohlseins in der alten Wohnung.

Nur wo eine lebendige religiöse Erfahrung die Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen innerhalb seiner Grenze bereitstellt, derer sich der transzendente Inhalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes bedient, nur da kann sich der aus dem Offenbarungs-Glaubens-Akte mit innerer Notwendigkeit hervorgehende Protest gegen diese Ausdrucksmittel des Weltseins vollziehen, nur da kann aber auch die Trinität als Zeichen dieses Protestes lebendige Bedeutung erlangen und bewahren.

Sobald die religiöse Erfahrung mit ihren natürlichen Symbolen stirbt, sobald stirbt auch die Trinität, sobald der Offenbarungs-Glaubens-Akt seine Fühlung mit der religiösen Erfahrung verliert, sobald verliert die Trinität ihr Leben, wird zur leeren, abstrusen Zahlenspekulation und zum überflüssigen Gegenstand streitsüchtiger Theologen.

Als Kampfbegriff verstanden aber drückt die Trinität wirklich das Entscheidende aus, das was im Offenbarungs-Glaubens-Akt den Menschen bestimmend ergreift: Der Glaube an Gott, der sich kundtut im Menschen Jesus Christus, und der gültig sich erweist und gegenwärtig ist im Heiligen Geist.

6. Eine Bemerkung über die Frage nach dem «Ansatzpunkt» der Dogmengeschichte

Die in den vorangehenden Abschnitten skizzierte Sicht des Trinitäts-Begriffes trägt nun auch implicite ein bestimmtes Verständnis des ganzen altkirchlichen Ringens um die Symbola und damit ein bestimmtes Verständnis der Motive altkirchlich-dogmatischen Denkens in sich.

Es ist aus dieser Sicht beispielsweise nicht möglich, Adolf von Harnacks Bestimmungen des Dogmas in allen Teilen zuzustimmen, wie sie in dem berühmten Satze zusammengefaßt sind: Das Dogma ist «in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums⁴¹».

Nun ist der Begriff «griechischer Geist» fast zu einem abgebrauchten Cliché

geworden. Wenn wir ihn verwenden wollen, so müssen wir, um der Gefahr leeren Denkens zu entgegen, uns klar sein, daß er mehrdeutig ist.

Auch wenn sich Harnack der Mehrdeutigkeit des Begriffes vielleicht nicht ganz bewußt war, so steckt doch in seinem Satze über das Dogma mehr als die Feststellung, daß es mit den Mitteln griechischen und nicht etwa römischen oder germanischen Denkens geschaffen wurde; darin steckt auch mehr als die weitere Feststellung, daß das Dogma nach den durch den griechischen Geist entdeckten, unbedingt und überall gültigen Regeln der menschlichen Logik konzipiert sei; mit dem Begriff des «griechischen Geistes» soll auch Entscheidendes über das Wesen und die inneren Motive und Abzielungen des Dogmas gesagt sein, nämlich das, daß im christlichen Dogma der Wille des griechischen Geistes verwirklicht sei, die Widersprüche und Gegensätzlichkeiten, die sich dem Menschen von der Außenwelt und von seinem eigenen Denken her als Probleme stellen, zu harmonisieren und in einer höheren Denkeinheit, in einem idealen Systeme aufzuheben.

Damit hat nach Harnack der griechische Geist im Dogma alle Antinomik urchristlicher Verkündigung aufgehoben, den schweren Widerspruch, der sich beispielsweise durch die ausgebliebene Parusie Christi ergab, in einem System religionsphilosophischen Denkens gelöst.

Das heißt mit anderen Worten: Das Dogma ist für Harnack eine mehr oder minder gelungene *Akkommodation* des antinomischen Evangeliums an die Welt mit ihrem Bedürfnis nach Harmonisierung und Ausgleich der Gegensätze.

Bei aller Verschiedenheit der Motivation und der Interpretation ist nun doch diese Theorie von der Akkommodation der fast allen protestantischen Dogmenhistorikern gemeinsame Schlüssel zur Lösung der Frage nach dem «Ansatzpunkt» der Dogmengeschichte und dem Verständnis des altkirchlichen Dogmas.

Hand in Hand mit dieser Theorie geht im allgemeinen das Werturteil, daß der Akkommodationsprozeß, wie er sich im Dogma zeigt, mehr und mehr einen Abfall vom Eigentlichen und Wesentlichen des Evangeliums bedeutet.

Dieses Werturteil bleibt bei einzelnen Forschern unausgesprochen oder doch nur schwach angedeutet, bei andern wird es mit aller Schärfe und allem Nachdruck ausgesprochen, wie etwa z. B. von dem Schweden Gustaf Aulén in seiner Schrift: «Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung⁴².»

Auch für Walter Koehler ist die Anpassung der neutestamentlichen Verkündigung an die Bedürfnisse der Welt und Zeit ein ganz wesentliches Motiv für die Dogmenbildung. «Sie (d. h. die Predigt Jesu) war also gar nicht auf

irdische Dauer eingestellt. Die irdische Dauer aber wurde Tatsache, folglich mußte die ganze überzeitlich eingestellte Religion Jesu auf das Geleise der Zeitlichkeit umgestellt werden⁴³.» Im Dogma nun wird diese Umstellung auf die Formel gebracht. Sie ist das *movens* für die Bildung des Dogmas:

«Das (eben die genannte Umstellung und Anpassung) ist wohl der wichtigste dogmengeschichtliche Prozeß gewesen; es ist der halb bewußte, halb unbewußte Hintergrund der ganzen Entwicklung⁴⁴.»

In ganz ähnlicher Weise wie Walter Koehler kommt Martin Werner in seiner «Entstehung des christlichen Dogmas» zu einem Verständnis der inneren Motive der altkirchlichen Dogmenbildung.

Koehler sieht die Ähnlichkeit des Wernerschen Versuches mit seinem eigenen in aller Deutlichkeit, wenn er diesen zusammenfassend folgendermaßen charakterisiert:

«Auch hier geht es um die Dynamik einer immanenten, induktiv zu gewinnenden Entwicklung, um die Aufdeckung der Grundmotive der Fortbewegung der christlichen Gedankenwelt. Aber Werner setzt die Bewegung nicht religionsgeschichtlich bei den einzelnen christlichen Strukturelementen in Lauf, sondern zieht sie zusammen in der Eschatologie Jesu und des Apostels Paulus und läßt sie von da aus als Umformung, bedingt durch die Nichterfüllung dieser Eschatologie, nach allen Richtungen ausstrahlen⁴⁵.»

Also auch für Martin Werner ist der Schlüsselpunkt des Verständnisses die Akkommodation, die Umformung, in gewissem Sinne die Verweltlichung:

Das Ausbleiben der Parusie zwingt die Christen, zwingt schon Paulus, die Predigt Jesu, sein Leben und seinen Tod anders, den andern Umständen entsprechend zu interpretieren. So ist die ausgebliebene Parusie es, die in der Dogmenbildung zu einem Ausdruck christlichen Glaubens drängt, der dem ungebrochenen Sein in der bestehenden und noch lange bestehenden Welt entspricht.

«So ist entschieden, daß als dogmengeschichtlicher Ansatzpunkt für die historische Erhellung der Entstehung des altkirchlichen Dogmas aus dem Urchristentum die konsequent-eschatologische Auffassung des Urchristentums gewählt werden muß⁴⁶.»

Unsere eigene Sicht des dogmengeschichtlichen Verlaufes – das darf in aller Bescheidenheit und bei aller gebührenden Verehrung der großen Leistung und Denkkraft der zitierten Historiker gegenüber doch nicht ungesagt bleiben – muß sich von allen Versuchen, in irgendeiner Form die Akkommodation zum wesentlichen Erklärungsprinzip für die Entstehung des christlichen Dogmas zu wählen, unterscheiden⁴⁷.

Das aus zwei Gründen: Einmal setzt die Akkommodationstheorie in allen ihren Formen eine gänzlich willkürliche zeitliche Einengung des Dogma-Begriffs auf das Dogma der ersten vier Jahrhunderte voraus. Harnack sowie Werner haben diese Einengung vollzogen: Harnack kann darum von der späteren dogmengeschichtlichen Entwicklung nur noch im Sinne eines «dreifachen Ausgangs des Dogmas» sprechen; und Werners Werk geht auf spätere Zeiten gar nicht mehr ein.

Ein sachlicher Grund für solche Einengungen besteht aber gar nicht⁴⁸, was die neueste Dogmenbildung der römisch-katholischen Kirche im Jahre 1950 beweist.

Wird aber der Dogma-Begriff nicht in dieser Weise ausschließlich auf die ersten Jahrhunderte angewandt, sondern grundsätzlich in alle Zeiten hinein offen gelassen, so ist die Akkommodationstheorie eine auf keinen Fall genügende Erklärung der Dogmenbildung. Denn was soll direkt oder indirekt der griechische Geist oder die ausgebliebene Parusie für das Mariendogma des Jahres 1950 verantwortlich gemacht werden?

Und zweitens würde unsere Sicht des Dogmas, wie wir sie anhand des Beispiels der Trinität entwickelt haben, geradezu beweisen, daß auch die altkirchliche Dogmenbildung nicht ein Versuch der Akkommodation bedeutete, sondern im Gegenteil den echten Protest wirklichen Offenbarungs-Glaubens-Aktes gegen alles Weltsein, den energischen Widerspruch gegen das Eingehen des Inhaltes des Offenbarungs-Glaubens-Aktes in diese Welt und ihre Form.

Das Dogma, z. B. das Trinitätsdogma, ist nicht ein den wesentlichen Gehalt urchristlicher Verkündigung um- und abbeugender Abfall in die Welt, sondern im Gegenteil ein Versuch, dem Proteste des Offenbarungs-Glaubens-Aktes gegen alles Weltsein zum Vollzuge zu verhelfen; und die Symbola, z. B. das Chalcedonense, bedeuten nicht die harmonisierende, akkommodierende, ausgleichende Systematisierung einer immanent-religiösen, spekulativen Religionsphilosophie, sondern das höchst lebendige, antinomisch formulierte Bekenntnis zum Eschaton, zu der schlechthinnigen, transzendenten Letztlichkeit Gottes.

Das alte Dogma, wie es sich uns beispielsweise im Trinitätsschema darstellt, ersteht also nicht aus neuen und fremden, aus andern Motiven als aus denen, die dem urchristlichen Kerygma zugrundeliegen. Es steht hinter ihm die gleiche lebendige Triebkraft, die transzendente Offenbarung Gottes im Offenbarungs-Glaubens-Akt, die im gleichen Moment, da sie sich im weltseienden Ausdruck einer Form darstellt, aus ihrem Gehalt gegen diesen Ausdruck protestiert.

IV. Der Mythos¹

1. Zum Begriff

Nachdem uns das vorangegangene Kapitel über die Problematik des Trinitätsbegriffs bereits weit in das große Gebiet der Ausdrucksmöglichkeiten religiöser Erfahrung hineingeführt hat, bedeutete es ein Vorbeigehen am wesentlichsten Darstellungsmittel, dessen sich religiöse Erfahrung bedienen kann, wenn wir den Mythos außer acht ließen.

Die ganze Anlage dieser Arbeit verlangt nach einem Eingehen auf den Fragenkreis des Mythos. So geben wir diesem Verlangen Folge, auch wenn wir uns bewußt sind, daß wir damit einen Gegenstand berühren, der momentan im Mittelpunkt einer großen und bedeutungsvollen theologischen Diskussion steht^{1a}.

Es kann sich für uns nun keinesfalls darum handeln, uns in der Unzahl der Definitionen des Begriffes des Mythos² für eine bestimmte, alle andern ausschließende Definition zu entscheiden oder gar die fast unabsehbare Reihe der Bestimmungen um eine besonders originelle, neue und eigene zu vergrößern. Immerhin werden auch wir uns bemühen, verständlich zu machen, was wir mit dem Worte «Mythos» oder «mythisch» meinen.

Wir gehen dabei nicht von dem Substantiv «der Mythos» aus. Denn mit dem substantivischen Begriff des Mythos soll – das ist allen Definitionen gemeinsam – eine bestimmte Weise menschlichen Redens und Erzählens bezeichnet werden, wobei das Substantiv «Mythos» immer wieder als Begriff verwendet wird, mit dem eine nach formalen Kriterien bestimmte Art menschlichen Redens und Erzählens von andern Arten, z. B. von der des Märchens oder der Sage, abgegrenzt wird.

Dabei läuft das Substantiv «der Mythos» immer wieder Gefahr, zum reinen literarwissenschaftlichen Gattungsbegriff zu werden und als solcher über die mit ihm eigentlich gemeinte besondere und inhaltlich spezifizierte Weise menschlichen Redens nichts Wesentliches, weil nichts Inhaltliches auszumachen.

Wir gehen deshalb besser vom Adjektiv «mythisch» aus und bezeichnen als mythisch jene ganz besondere Weise menschlichen Redens, welche der religiösen Erfahrung, also der Erfahrung des Archetypischen Ausdruck geben will³. Durch dieses Ausgehen vom Adjektiv «mythisch», wird es uns möglich, eine ganz gewisse, durch besondere Motive inhaltlich qualifizierte Weise menschlichen Redens zu bestimmen, wobei damit die verschiedensten literarischen Formungen, welche diese ganz gewisse Weise menschlichen Redens annimmt, inhaltlich charakterisiert werden können.

Als mythisch wäre also jedes Reden, jedes Erzählen, überhaupt jedes sprachliche Darstellen zu kennzeichnen, in welchem sich als in der Sprache des kollektiven Unbewußten die religiöse Erfahrung ihres Gegenstandes bewußt zu werden versucht. Das heißt: Das mythische Reden ist dadurch wesentlich charakterisiert, daß sein Inhalt das in religiöser Erfahrung erfaßte Archetypische ist.

Damit ist das mythische Reden nicht ein eine formal abgegrenzte, spezifische Weise menschlichen Redens bezeichnender literarischer Gattungsbegriff, sondern der Ausdruck einer spezifischen Weise menschlichen Redens, die von ihren Inhalten bestimmt und durch ihren «Sitz im Leben», ihren Sitz in der religiösen Erfahrung motiviert wird.

Überall da ist mythisches Reden, wo das Erzählen als eine Widerspiegelung des in religiöser Erfahrung erfaßten archetypischen Geschehens erkannt werden kann.

Wenn wir im folgenden die Wörter «das Mythische» oder «das mythische Reden» ersetzen durch «der Mythos», so tun wir das lediglich, um einer sprachlichen Schwerfälligkeit aus dem Wege zu gehen, nicht aber, um der Ansicht Vorschub zu leisten, es handle sich dabei um den Begriff einer literarisch-formalen Gattung menschlichen Redens.

2. Die Reichweite des Mythischen

a) Die literarisch-gattungsbegriffliche Einschränkung

Von da aus aber ist es unmöglich geworden, dem Mythos irgendwelche vorgefaßte Einschränkungen in bezug auf sein Vorkommen aufzuerlegen.

In der Bestimmung, die wir dem Mythos gaben, kann sein Vorkommen in allen möglichen literarischen Gattungen nicht bestritten werden:

Weder das Märchen noch die Sage, weder Novelle noch Roman, weder

wissenschaftliche Abhandlung noch philosophisches System, keine Art menschlichen Redens ist immun gegen den Mythos⁴. Nicht die Form sprachlicher Darstellung bestimmt das Vorkommen des Mythos, sondern das Motiv, das innere movens sprachlicher Darstellung.

b) Die zeitliche Einschränkung

Aber nicht nur auf die prinzipielle Möglichkeit der Omnipräsenz des Mythos innerhalb aller literarischen Gattungen ist unser Augenmerk zu richten, sondern auch auf die selbe Möglichkeit der Omnipräsenz in den verschiedensten Zeiten und Epochen der Menschheitsgeschichte.

Es ist nämlich schlechterdings nicht möglich, den Mythos ausschließlich einer bestimmten Epoche, z. B. einer vorwissenschaftlichen oder einer vorphilosophischen Periode der Geschichte zuzuweisen. Jeder Versuch, den Mythos in solcher Weise zeitlich zu begrenzen, ist notwendigerweise dahin gekommen, in ihm wesentlich nur eine primitive Weiterklärung zu sehen – eine Sicht, die völlig unhaltbar ist, was schon von Plato gezeigt worden ist.

Dieser Versuch, den Bereich des Mythos zeitlich auf eine graue Vorzeit zu beschränken, ist alt, wird aber auch heute in modifizierter Form immer wieder unternommen:

So ist sich die abendländische Philosophie nach der Meinung von Fritz Medicus in ihren Anfängen bewußt gewesen, das im Mythos ausgedrückte Weltverständnis der Vorzeit adäquater und richtiger zu formulieren.

«Der Philosoph hat die Überzeugung, eine reinere Vorstellung vom Wirklichen und wohl auch von den Göttern oder von dem einen Gotte zu haben, als die Mythen sie geben⁵.»

Bauer in seiner «Hebräischen Mythologie des Alten und Neuen Testaments⁶» ist ein weiterer Vertreter der zeitlichen Beschränkung des Mythos: Der Mythos ist für ihn in so starkem Maße an eine derart uralte Zeit gebunden, daß er sogar Schwierigkeiten hat, im Neuen Testament noch Mythisches zu sehen, was ihm die scharfe Kritik von David Friedrich Strauß einträgt⁷.» «Eine Erzählung... ist... als Mythos erkennbar, wenn sie aus einer Zeit stammt, in der es noch keine schriftlich documentierte Geschichte gab, sondern die Facta nur durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt wurden⁶.»

In neuer Zeit ist es Paul Tillich, für den es nur einen zeitlich beschränkten Geltungsbereich des (ungebrochenen) Mythos gibt. Es handelt sich dabei um

jene Zeit, wo die mythische Bewußtseinslage» vorherrscht, und die nachmythische noch nicht zum Durchbruch gelangt ist⁸.

Eine ganz ähnliche zeitliche Unterteilung in eine mythische und eine nachmythische Periode der Menschheitsgeschichte liegt auch Bultmanns Schrift über die Entmythologisierung des Neuen Testaments⁹ zugrunde:

Für Bultmann ist diese Unterscheidung durch die Verschiedenartigkeit des modernen Weltbildes vom antiken gegeben, welch letzteres er «mythisches Weltbild¹⁰» nennt. Das moderne ist dem mythischen Weltbild derart diametral entgegengesetzt, daß sich die Frage erhebt, ob «die christliche Verkündigung dem Menschen von heute zumuten» darf, «das mythische Weltbild als wahr anzuerkennen¹¹», zumal diesem mythischen Weltbild auch die Darstellung des Heilsgeschehens entspricht¹².

Sofern das alles mythische Rede ist, «ist es für den Menschen von heute unglaublich¹³». Das Mythische gehört einer vollständig überlebten Zeit an und kann vom modernen Denken, vom modernen Weltbild her, das nach Bultmann sich am besten durch das Stichwort: «einheitlicher Naturzusammenhang» charakterisieren läßt, auf keinen Fall mehr ernstgenommen oder gar repristinieren werden¹⁴.

Es geht also darum, die Wahrheit des christlichen Kerygmas «von der mythologischen Vorstellung... zu entkleiden¹⁵», das heißt also das Neue Testament zu entmythologisieren, was adäquat allein durch eine existenziale Interpretation des Mythos geschehen kann¹⁶.

Jeder Versuch der Einschränkung des Mythos auf eine bestimmte Epoche der Geschichte müßte aber an der Tatsache und deren Interpretation scheitern, daß auch nach dieser Periode Mythen, sogar neue mythische Formen entstehen. Dieses im vorgefaßten Fahrplan der Geistesgeschichte nicht vorgesehene und störende Vorkommen mythischer Gebilde auch nach der dem Mythos zugewiesenen Zeit muß von den Vertretern der zeitlichen Einschränkung mit Mitteln irgendeiner Allegorese gedeutet werden, soll nicht der Grundsatz der Kontinuität der Historie, also auch der Kontinuität zwischen mythischem und nachmythischem Zeitalter durchbrochen werden.

Solche Allegorese bedient sich dann eines unzulänglichen, weil völlig willkürlichen Schlüssels für den Mythos, eines Schlüssels, den sie im Ethischen oder Metaphysischen oder Naturwissenschaftlichen sucht. Damit aber ist der Mythos einem Erklärungs- und Deutungsverfahren anheimgegeben, welches deutlich auf der Reduktion beruht: Der Mythos wird nach dem bekannten Muster: es ist nichts anderes als... auf ein Bekanntes, sei es das Ethische, Metaphysische oder Biologische reduziert und damit auch gleich überwunden.

c) Die sachliche Einschränkung

Sehen wir nun näher zu, so läßt sich erkennen, daß überall die zeitliche Einschränkung Hand in Hand geht mit einer sachlichen Einschränkung des Mythos. Diese sachliche Einschränkung ist in Philosophie und Theologie gleich stark zutage getreten:

a) In der Philosophie:

Hier ist ein typisches Beispiel der junge Schelling, welcher, im Gegensatz zu den Ansichten seiner Spätwerke, das Mythische gänzlich auf eine symbolische Anschauung der Natur beschränkt und die Idee einer «geistigen Religion» von ihm gänzlich zu reinigen sich bestrebt. Bezeichnend für diese Gedanken Schellings sind die folgenden Sätze:

«Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen: so fruchtlos ist ihr Streben, sich eine wahre Öffentlichkeit und mythologische Objektivität zu geben.»

«Diese (die Mythologie als Verendlichung des Unendlichen) kann in einer Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des letzteren denken kann¹⁷.» Also im Reiche der «geistigen Religion» ist für Schelling alles Mythische schlechthin aufgehoben.

«Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen: dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen¹⁸.»

Das Mythische ist das zu Überwindende, von höherem Gesichtspunkte aus als Verunreinigendes, Versinnlichendes zu erklären. Es ist gerade recht für das primitive Volk, aber niemals nötig für den geistig Gereiften und seine Religion, die um ihrer Geistigkeit und Reinheit willen in intimum Verwandtschaftsverhältnis zur Philosophie steht:

«Es war einmal eine Zeit, wo Religion, abgesondert vom Volksglauben, gleich einem heiligen Feuer, in Mysterien bewahrt wurde und Philosophie mit ihr ein gemeinschaftliches Heiligtum hatte¹⁹.»

Ganz ähnlich urteilt F. Medicus, den ich zitiere, um dem älteren ein neueres Beispiel zur Seite zu stellen: Papageno, jene Figur also aus Mozarts Zauberflöte, die Medicus als den Typus des «in der Ordnung der sinnlichen Welt Gefesselten» versteht, kann unmöglich Taminos Höhenweg, die «Straße voll

Beschwerden» gehen. Ihm ist es nicht vergönnt, wie der Gereifte den Mythos zu durchschauen und in solchem Durchschauen eigentlich aufzuheben; er muß ihm «in gegenständlicher Meinung²⁰» glauben²¹.

Daß nun auch diese sachliche Beschränkung des Mythischen mittels eines reduktiven Umwandlungsverfahrens erreicht wird, das zeigt in hervorragender Weise eine Stelle aus Hermann Cohens Büchlein: «Religion und Sittlichkeit²²», in welcher der Gedanke ausgesprochen ist, daß wahre, d. h. geistige Religion nur sei, wo «sie aus der Verflechtung mit dem Mythos befreit und in die reine Lehre der Sittlichkeit verwandelt wird. Diese Verwandlung ist das Werk des wissenschaftlichen Geistes der Menschheit²³».

b) In der Theologie:

Hier ist es nicht das reine Denken oder die reine Sittlichkeit, auf die das Mythische entweder allegorisch reduziert oder durch das es abgelöst und aufgehoben wird. Hier ist es die Reinheit und Absolutheit des Religiösen oder die Reinheit und Absolutheit des Evangeliums, welche das Mythische nicht verträgt.

Entweder man anerkennt nun das Mythische als einen mehr oder minder wichtigen Faktor im evangelischen Kerygma und sucht es deshalb, wenn man es nur als ein Element des Evangeliums unter vielen betrachtet vom übrigen, nicht als mythisch erkannten auszuscheiden und auszustreichen oder es allegorisch – ähnlich der philosophischen Methode – auf das Sittliche oder eine allgemeine Metaphysik zu reduzieren.

Für den Versuch der Ausscheidung ist typisch der Satz Harnacks, es möchte doch «die Neigung aufhören, das Absonderliche, Barocke, Phantastische und Mythologische in den Vordergrund zu schieben und zu verkennen, daß das Christentum auch damals in seinem Wesen und in seinen wichtigsten Ausprägungen eine lichte Religion gewesen ist, in der der Mythos eine andere Rolle spielt als sonst²⁴.»

Zum Versuch der Reduktion auf das Sittliche ist Paul Wilhelm Schmiedel in dem Schlußkapitel seiner Schrift: «Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart²⁵» ein schönes Beispiel.

Aber auch Harnack bedient sich des gleichen Verfahrens, wenn er alles Mythische im Neuen Testament auf einen Wesenskern des Evangeliums, der Predigt Jesu reduziert. Dieser Kern besteht in Folgendem:

«Erstlich, daß dieses Reich (Gottes) etwas Überweltliches ist, eine Gabe von Oben, nicht ein Produkt des natürlichen Lebens; zweitens, daß es ein rein

religiöses Gut ist – der innere Zusammenschluß mit dem lebendigen Gott; drittens, daß es das Wichtigste, ja Entscheidende ist, was der Mensch erleben kann, daß es die ganze Sphäre seines Daseins durchdringt und beherrscht, weil die Sünde vergeben und das Elend gebrochen ist²⁶.»

Eine dritte Methode, mit welcher die Theologie mit dem Mythos fertig zu werden versucht ist die, daß man um der Reinheit des Evangeliums willen jedes Vorkommen von Mythischem zum mindesten im Neuen Testament rundweg abstreitet²⁷. Mit was für merkwürdigen Argumenten bei diesem zweiten Verfahren allerdings vorgegangen werden muß, und welch sonderbare Resultate dabei zutage gefördert werden, das hat schon D. F. Strauß in seinem «Leben Jesu» drastisch genug gezeigt²⁸.

Allen drei Versuchen, mit dem Mythos fertig zu werden, ist das gemein, daß sie den Mythos in irgendeiner Weise aus dem Bereiche des von ihnen als das wesentlichste Kernstück des Evangeliums angesehenen Kerygmas ausscheiden und dem weiten Gebiete des Heidentums in all seinen Varianten und Halbwahrheiten zuweisen.

Aber diesen geschilderten Einschränkungsversuchen will sich das Mythische als der projektive sprachliche Ausdruck der kollektiv-psychischen Archetypenstruktur nicht beugen. Wenn wir das Mythische in seiner engen Verbindung mit der religiösen Erfahrung erkennen, welche wir als ein nicht reduzierbares Erfahren *sui generis* bezeichnet haben, wird es uns unmöglich, dieses Mythische irgendwie zu reduzieren, um es in solchem Verfahren entweder ganz aufzuheben oder doch gewaltig einzuschränken.

Wir müssen an der prinzipiellen Möglichkeit der Omnipräsenz des Mythischen festhalten.

Das soll nun anhand der drei beschriebenen Einschränkungsversuche, des literarisch-gattungsbegrifflichen, des zeitlichen und des sachlichen, im Folgenden gezeigt werden.

d) Zum literarisch-gattungsbegrifflichen Einschränkungsversuch

In der religiösen Erfahrung wird das Archetypische berührend wahrgenommen und projektiv zum sprachlichen Ausdruck gebracht. Der sprachliche Ausdruck *par excellence* ist der Mythos.

Die Konkretheit einer bestimmten mythischen Ausdrucksform hängt gänzlich ab von der Art des in religiöser Erfahrung betroffenen Archetypus:

Handelt es sich um einen Archetypus, der im gesunden, vorwärtsschrei-

tenden Prozesse der Individuation erfahren wird, so hat sein mythischer Ausdruck, sein Mythos, die Tendenz, konkret in der Form einer Geschichte (z. B. einer Götter- oder Heldengeschichte) zu erscheinen. Beim einzelnen, auch modernen Menschen läßt sich das vor allem auch im Traume feststellen.

Handelt es sich nun um den Archetypus des Selbst, so wird sich dessen Mythos sicher in der Form einer Geschichte konkretisieren.

Denn – und damit möchten wir auf das hinweisen, was wir über den dynamischen Geschehenscharakter des Archetypischen sagten²⁹ – der Archetypus, wie er im Gange der Individuation erscheint, ist keine statische Größe, sondern birgt in sich eine Bewegung über sich selber hinaus und ist damit einem dramatischen Akte zu vergleichen.

Der Mythos also nimmt – entsprechend dem dramatischen Charakter des Archetypus – mit Vorliebe die Form einer Geschichte an, wobei über die literarische Qualifiziertheit dieser Geschichte zum vornherein noch gar nichts ausgemacht ist.

So kann sich das Mythische Stoff der Historie aneignen und in solch inniger Verbindung mit dem «wirklich» Geschehenen in die Form der Sage eingehen, was es dann besonders gerne tut, wenn es Ausdruck des Archetypus des Helden ist. Nichts aber kann das Mythische hindern, sich auch in der literarischen Form des Märchens oder des Romans oder des Dramas zu präsentieren.

Es ist also gar kein sachlicher Grund vorhanden, z. B. die Verbindung mit der Historie zum Differentialdiagnostikum zu erheben und den Mythos als eine literarische Gattung zu bezeichnen, nämlich als diejenige, welche – obwohl im Gewande der Geschichte einherschreitend – doch keinen Konnex zur wirklichen Historie, zu wirklich in der Zeit verlaufendem Geschehen kennt³⁰.

Das Mythische kann sich in jede denkbare literarische Gattung hineinbegeben und ihren Stoff imprägnieren. Es läßt sich nach formal-literarischen Kriterien überhaupt nicht definieren; denn es ist ein Proteus, dessen Gestalt, Kontur und Erscheinungsweise dauernd wechseln kann.

Es geht darum nicht an, es auf einen Gattungsbegriff zu reduzieren, auch wenn dieser Begriff noch so weit gefaßt ist, wie etwa der Paul Tillichs, der den Mythos als «Göttergeschichte» definiert³¹.

Würde sich nun der Mythos als Ausdruck des dynamisch bewegten Archetypischen obligatorisch in der Form einer Geschichte konkretisieren müssen, so wäre allerdings Tillichs Definition richtig, wenn wir davon absehen, daß Götter nicht unbedingt den Mythos als solchen bezeichnen. Dann aber wäre in der Tat wenigstens ein formales Kriterium gefunden, das der Geschichte,

welches ein Abgrenzen anderer literarischer Gattungen wie etwa der der Sage oder des Märchens von der Gattung des Mythos erlaube.

Das ist aber nicht der Fall. Der Mythos muß sich nicht unbedingt in der Form der Geschichte, weder der historiengebundenen noch der frei über aller Zeit schwebenden, konkretisieren:

Im Moment, wo der Prozeß der Individuation abreißt, wo ein Archetypus autonom wird, sich Absolutheit anmaßt und damit seine Bewegung auf den nächsten hin verliert, wo seine Dynamik stagniert und er zum (neurotischen) Komplex wird, in dem Moment findet der die Erfahrung eines solchen Archetypus-Komplexes ausdrückende Mythos seine Konkretisation nicht mehr in der Form der Geschichte, viel eher in derjenigen des philosophischen, politischen, religiösen oder wissenschaftlichen Schlagwortes, in derjenigen des «magischen Begriffes».

Diese – ich möchte sagen: katathyme³³ – Mythusbildung läßt sich gerade in unserer sog. amythischen Zeit immer wieder beobachten. Nicht weil der moderne Mensch eine besonders hohe Stufe der geistigen Entwicklung erklommen hätte, ist er «amythisch» in dem Sinne, daß er keine Mythen mehr schafft noch versteht, welche dem dynamischen Individuationsgang entspringen, sondern gerade deshalb, weil er aus Mangel an religiöser Erfahrung und religiöser Wirklichkeit auf einer sehr vorläufigen Stufe der Individuation und der Bewußtwerdung stagniert³⁴.

Es gibt eben keine «amythische Bewußtseinslage³⁵», so wenig es einen archetypenlosen Menschen gibt. Der Archetypus schafft sich seinen Mythos, auch wenn er ohne Zusammenhang mit den übrigen archetypischen Urmustern des Unbewußten stagniert. Nur übernimmt dieser Mythos – entsprechend dem Fragmentsein seines Archetypus – eine fragmentarische Form, eben die Form des «magischen Begriffes³⁶».

Ein deutliches Beispiel für das Mythische auf Grund eines archetypischen Komplexes in ungeschichtlicher Form ist Freuds dominierender Begriff des «Vaterkomplexes»:

Man hat – sicher in demagogischer Absicht und nicht zu Recht – das ganze Werk Freuds aus einem dem Forscher selber anhaftenden eigenen Vaterkomplex heraus erklären wollen.

Bestimmt darf man aber zum mindesten annehmen, daß Freud tatsächlich unter einem erheblichen Vaterkomplex gelitten hat. Das heißt: Der große Gelehrte ist in seiner seelisch-geistigen Entwicklung nie ganz über den Archetypus des Vaters hinausgekommen. Dieser stagnierende Archetypus hat eine weitere Individuation arretiert und sich im Freudschen Schlüsselbegriff des

«Vaterkomplexes» seinen mythischen Ausdruck gebildet. Der «Vaterkomplex» ist zum Mythos geworden.

Damit sollte genügend deutlich gemacht sein, daß es nicht ein einziges formales Kriterium gibt, mit welchem das Mythische auf irgendeine literarische Gattung beschränkt werden kann.

Der Ausdruck «Mythos» geht auf ein inneres Motiv, nicht auf eine formale Charakteristik einer besonderen Weise menschlichen Redens. Und deshalb vermag keine bestimmte Form menschlichen Redens das Mythische eo ipso von sich auszuschließen.

e) Zum zeitlichen Einschränkungsvorhaben

Alle zeitlichen Einschränkungsvorhaben des Mythischen gehen von der ungeprüften Voraussetzung aus, das Mythische sei eine der gegenständlichen Welt zugehörige objektive Größe, ein besonderes Objekt menschlichen Erkennens und Durchschauens, darum ein formal zu beschränkender und von andern abzugrenzender Gegenstand des Denkens.

Von dieser Voraussetzung aus wird der Vorstellungsgehalt des Mythos in seinem historisch-gegenständlichen Niederschlag untersucht, und das nun mit den gleichen Mitteln des diskursiv-rationalen Erkennens, wie sie irgendeinem andern Gegenstande der objektivierenden Wissenschaft gegenüber angewendet werden.

Die Aussagen des Mythos werden geprüft und mit den Aussagen der modernen Wissenschaft verglichen. Dabei zeigt sich eine ungeheure Diskrepanz des Aussagegehaltes von Mythos und moderner Wissenschaft.

Da der letzteren ein ungleich reineres Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis zugebilligt wird³⁷, kann der Mythos mit seinen Aussagen nicht mehr ernst genommen werden. Es wird ihm vor dem Forum der modernen Wissenschaft das Urteil gesprochen: Der Mythos hat seine Zeit gehabt, er ist von der Periode wissenschaftlichen Erkennens abgelöst worden³⁸.

Aber gerade die genannte Grundvoraussetzung, nach welcher der Mythos ein objektives Ding der gegenständlichen Welt sei, gerade diese Voraussetzung wird nun durch unsere Sicht des Mythischen in Frage gestellt, ja überhaupt als falsch aufgewiesen:

Faßt man nämlich, wie wir das tun, das Mythische als ein Element der religiösen Erfahrung, als das Ausdruckselement dieser Erfahrung, so kann es gar nicht mehr ein objektives, formal abgrenzendes Ding der gegenständ-

lichen Welt sein. Es ist zu einer Form einer spezifischen Art menschlichen Erkennens geworden, eben des Erkennens, welches sich in religiöser Erfahrung vollzieht.

Wo religiöse Erfahrung mit ihrer spezifischen Erkenntnis- und Denkweise geschieht, da stellt sich das Mythische als die besondere Kategorie solchen Erfahrens, Erkennens und Denkens notwendigerweise ein.

Unser Ausgangspunkt für das Verständnis des Mythos ist nicht sein objektiver Vorstellungs- und Aussagegehalt, sondern seine dem religiösen Erfahren zugehörige Seinsweise als Kategorie eines bestimmten, eben des religiösen Denkprozesses.

Das Mythische gehört wesentlich nicht auf die Objektseite, sondern auf die Subjektseite des Erkennens. Es ist wesentlich nicht historisch, sondern erkenntnistheoretisch zu verstehen. Es ist nicht Gegenstand, sondern Kategorie des Erkennens. Deshalb ist es auch niemals von etwas anderem abzulösen und durch etwas anderes aufzuheben. Denn es ist Bedingung, Kategorie der spezifisch religiösen Erfahrungserkenntnis.

«Darin steckt eine kopernikanische Wendung der Betrachtungsweise: Genau wie Kant die Größen Raum, Zeit und Kausalität als Kategorien nachwies, die nicht in der gegenständlichen Welt verankert sind, sondern als Form unseres Erkennens auf die Subjektseite gehören, genau so wäre das Mythologische dann eine Kategorie unseres Erkennens, die der religiösen Wirklichkeit in besonderer Weise angemessen wäre.

Dann aber könnte das Mythologische nicht durch wissenschaftliches Denken oder durch ein wissenschaftliches Weltbild abgelöst werden, sondern es behielte inmitten aller geistesgeschichtlichen und weltbildlichen Entwicklungen seine Gültigkeit³⁹.»

Damit aber ist das Mythische an keine besondere Zeitepoche gebunden, sondern es behält durch alle Zeiten hindurch seine Funktion, Ausdruckselement religiöser Erfahrung zu sein. Und die Frage ist nicht, ob der moderne Mensch in Europa amythisch und deshalb ohne Verständnis für das Mythische in der Religion oder in der Bibel sei, sondern die Frage wäre im Grunde die, ob der moderne Mensch areligiös, d. h. ohne religiöse Erfahrungsfähigkeit sei und deshalb ganz prinzipiell aller Religion gegenüber verständnislos dastehe.

Wo der moderne Mensch mit seinem wissenschaftlichen Weltbild als amythischer Mensch erklärt wird, wo ihm kein Verständnis des Mythischen mehr zugemutet werden darf, da ist er eo ipso auch als areligiöser Mensch deklariert, dem darum auch jegliches Verständnis irgendeiner Religion ver-

sagt bleiben muß. Ein solches Urteil über den modernen Menschen aber ist sicher völlig falsch und ungerecht.

Die Frage ist also weiterhin nicht, ob man zwischen einer mythischen und einer nachmythischen Zeit unterscheiden kann, sondern ob sich eine zeitliche Grenze zwischen einer religiösen und einer unreligiösen Periode der Menschheitsgeschichte feststellen läßt. Das Mythische auf eine bestimmte Zeit beschränken heißt gleichzeitig auch das Religiöse schlechthin auf eine bestimmte Zeit beschränken. Denn das Religiöse allein ist Real- wie Erkenntnisgrund des Mythischen.

In ganz ähnlicher Weise urteilt schon D. F. Strauß in seinem «Leben Jesu», wenn er, von Hegels Denken beeinflusst, schreibt: «Wenn man die Religion im Verhältnis zur Philosophie bestimmt als das Bewußtsein desselben absoluten Inhalts, aber nicht in Form des Begriffs, sondern der Vorstellung, so ist leicht zu sehen, daß *nur unter und über dem eigentlichen Standpunkte der Religion das Mythische fehlen kann, innerhalb der eigentlich religiösen Sphäre aber dasselbe wesentlich und notwendig ist*» (von mir ausgezeichnet)⁴⁰. H. Gunkel kommt beinahe zum selben Verständnis des Mythischen: «Das Mythische ist also an sich keineswegs eine Verirrung, sondern eine *notwendige Phase des religiösen Denkens*» (von mir ausgezeichnet)⁴¹.

f) Zum sachlichen Einschränkungsvorhaben

Wir haben schon gezeigt⁴², daß die Theologie, die einen sachlichen Einschränkungsvorhaben des Mythos unternahm, so vorgegangen ist, daß sie, für den Fall, daß sie im konkreten Wortsinn und in der konkreten Gestalt des Neuen Testaments die absolute Wahrheit sah, erklärte, im Neuen Testament komme der Mythos als ein Lügen vermittelndes und heidnisches Element gar nicht vor oder doch nur an ganz peripheren, außer acht zu lassenden Stellen, oder daß sie für den andern Fall, daß sie im Neuen Testament das Vorhandensein des Mythischen auch an zentralen und gewichtigen Stellen anerkannte, dieses Mythische uminterpretierte und es dadurch, daß sie es auf ein Ethisches, Metaphysisches oder «rein Religiöses» reduzierte, auflöste und in seiner Geltung dem Heidentum zuwies.

Allen diesen Einschränkungsvorhaben ist das gemein, daß sie zum vornherein im Mythischen etwas Suspektes, der Wahrheit und der reinen Gotteserkenntnis Abtrüglisches, ja Feindliches sehen und es darum in irgendeiner Weise aus dem Evangelium ausschließen⁴³ – als ob wahre Gotteserkenntnis

prinzipiell nur einem diskursiv-rationalen Denken geschenkt werden könnte, ja als ob dieses diskursiv-rationale Denken die adäquate, die eigentliche Form letzter Erkenntnis überhaupt wäre.

Zum ersten Versuch, im Neuen Testament, ja überhaupt in der Bibel das Mythische als nicht vorkommend oder doch nicht an wichtigen und zentralen Stellen vorkommend zu betrachten, wollen wir uns nicht weiter äußern. Daß dieser Versuch von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist, das zu zeigen ist die vielleicht verdienstvollste Leistung D. F. Straußens gewesen⁴⁴.

Der andere Versuch der Beschränkung, das Mythische als die unreine Hülle von einem reinen Kern des Evangeliums abzuziehen oder es auf etwas, was in ihm «eigentlich gemeint» ist zu reduzieren, etwa auf das Ethische usw., scheitert daran, daß das Mythische – wie schon gezeigt – nicht auf die Objektseite sondern auf die Subjektseite im Erkennen gehört und eine obligatorische Kategorie religiöser Erfahrung bedeutet.

Im Mythischen läßt sich also niemals zwischen Schale und Kern scheiden; und eine reduktive Auflösung des Mythischen ist so wenig möglich wie eine Reduktion der das diskursive Denken bestimmenden Formen von Zeit und Raum.

«Es ist sicherlich unbestreitbar, daß das Mythologische nicht nur in seinem geschichtlichen Niederschlag, sondern vor allem in der Denkform des Menschen zu suchen und deshalb unableitbar ist⁴⁵!»

Insofern das Mythische also nicht Gegenstand, sondern Form und Kategorie religiösen Erfahrens, Erkennens und Denkens ist, darf es unter keinen Umständen aus der Bibel ausgeschlossen und auf den Bereich anderer als der christlichen Religion beschränkt werden. Denn mit einer solchen Ausscheidung und Beschränkung würde man ja die völlig widersinnige Behauptung aufstellen müssen, Bibel und christlicher Glaube seien aller religiösen Erfahrung bar. Es ist bemerkenswert, daß gerade diese widersinnige, weil vollkommen einseitige Behauptung von der gleichen theologischen Seite hie und da gemacht wird, welche das Vorhandensein des Mythischen in der Bibel rundweg ablehnt.

Das ist eine schöne indirekte Bestätigung der These, wonach religiöse Erfahrung und Mythos untrennbar zusammengehören, der letztere als Ausdruckselement und Kategorie der ersten.

3. Das Mythische als kategoriale Form religiöser Erfahrung

Religiöse Erfahrung ist wesentlich final gerichtet. Religiöse Erfahrung fragt nach dem Sinn. Sie ist der Versuch, über das Fragmentsein hinaus zur Verwirklichung einer Ganzheit, eines sinnvollen Zusammenhanges der Persönlichkeit zu gelangen. In der archetypischen Individuation, im Prozesse der Bewußtwerdung schreitet sie jene Grenze ab, welche meine mich selbst bezeichnende Gestalt bestimmt.

Über die Einzelschau der Ursachen und Bedingungen hinaus möchte religiöse Erfahrung vorstoßen zu einer Gesamtschau des Sinnes.

Ursachen und Bedingungen können erkannt werden mit dem Mittel diskursiven wissenschaftlichen Denkens, das normiert ist durch den «Kanon des Verstandes», Sinn aber, Sinn meines Seins und Lebens, ist nur zu erkennen im Medium religiöser Erfahrung, welche sich ausdrückt und bestimmt ist in der Form und Kategorie des Mythischen.

Im Diskursiven begreife ich Ursachen, Bedingungen, Einzelheiten, im Mythischen schaue ich mit einem Blick ein Ganzes, die Idee einer die Sinnfrage beantwortenden Ganzheit.

«So hat das mythologische Denken eine Tiefendimension, die das wissenschaftliche Denken nie erreichen kann, weil es nach dem Sinngehalt der Dinge und Ereignisse fragt⁴⁶.»

Im Mythischen hat die religiöse Erfahrung *die* Form, die ihrer Tendenz, ganzheitlichen Sinnzusammenhang zu verwirklichen, adäquat ist, indem es eine Zusammenschau der einzelnen Dinge und Persönlichkeitselemente vermittelt, welche allein ein Erkennen von Sinn ermöglichen kann. Dieser Sachverhalt kommt deutlich auch zum Ausdruck in einer Stelle aus J. J. Bachofens Schrift: «Der Mythos von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt»:

«Nur dem Symbol (hier Synonym zu Mythos) gelingt es, das Verschiedenste zu einem einheitlichen Gesamteindruck zu verbinden. Die Sprache reiht einzelnes aneinander („Sprache“ hier als Begriff für das diskursive Denken) und bringt immer stückweise zum Bewußtsein, was, um allgemein zu ergreifen, notwendig mit *einem* Blick der Seele vorgeführt werden muß^{47 48}.»

Im Mythischen also ist eine Zusammenschau der Dinge und Elemente repräsentiert, wie sie für jeden Versuch eines Sinnverständnisses notwendige Voraussetzung ist.

Das Mythische ist demnach nicht eine Kategorie und Form menschlichen Denkens, die neben, über oder unter andern Kategorien und Formen wie

die von Zeit und Raum ihre Existenz hätte und diesen andern Formen damit zur Konkurrenz würde. Wäre das Mythische das, so wäre ja eine Zusammenschau einzelner Elemente gar nicht zu vollziehen.

Das Mythische bedeutet vielmehr eine Kategorie und Form menschlichen Denkens, in welcher andere Kategorien und Formen, in der sich z. B. Zeit und Raum vereinen.

Eine solche Vereinigung von Zeit und Raum in der Kategorie des Mythos tritt dann auf, wenn ganzheit- und sinnsuchende religiöse Erfahrung des Archetypischen in einer Form (eben im Mythos) sich auszudrücken anschickt.

Für eine psychologische Betrachtungsweise heißt das Folgendes:

Das Archetypische tritt in der religiösen Erfahrung in den Kreis des Bewußtseins. Das vollzieht sich, indem sich – angezogen durch die Mächtigkeit, das Numinosum des Archetypus – die Bewußtseinsschwelle senkt, wie etwa im Halbschlaf, im Wachtraum usw., das vollzieht sich also durch ein «abaissement du niveau mental⁴⁹».

Damit sind die Formen des bewußten Denkens, z. B. also Zeit und Raum, nicht aufgelöst, aber aus ihrem gewöhnlichen, bewußten Geltungsbezirk abgezogen und zusammengefaßt auf gleicher Ebene in einer eigenen, dem religiösen Erfahren des Archetypischen entsprechenden Kategorie, eben im Mythos.

Dieser Vorgang der Vereinigung von Zeit und Raum in der spezifisch religiösen Ausdrucksform des Mythischen ist in seltener Schönheit in Dantes *Divina Commedia* geschildert:

Beatrice erzählt, wie sie Gott schaute «dort, wo sich jeglich Wann und Wo verknüpft⁵⁰».

Eine solche, dem Sinnverständnis notwendige Form der Zusammenschau, in welcher die Formen von Zeit und Raum sich vereinen, ist nun vor allem repräsentiert in jenem Mythischen, das Form bedeutet für die tiefste religiöse Erfahrung, für diejenige des Archetypus des Selbst.

In diesem Mythos (im Folgenden kurz: Mythos des Selbst genannt) drückt sich in einer Gesamtschau ein Selbstverständnis oder Existenzverständnis des Menschen aus. Darin schließen wir uns völlig Rudolf Bultmann an, daß wir das Mythische nicht nach seinen objektivierenden Vorstellungen betrachten, sondern nach dem in ihm liegenden Existenzverständnis⁵¹.

Das Existenzverständnis, das sich im Mythos des Selbst manifestiert, ist in unserer Arbeit bereits an verschiedenen Stellen beschrieben worden⁵², so daß wir uns hier mit ein paar wenigen weiteren Bemerkungen begnügen dürfen:

Im Mythos des Selbst versteht der religiös erfahrende Mensch sein Sein als ein Sein an der Grenze. Er versteht sich als einen, der im Prozesse der Bewußt-

werdung das ihm zugehörige Feld seines menschlichen Seins konkret abgemessen und die Grenze dieses Feldes abgeschritten hat.

Er versteht sich selbst als eine autonome Ganzheit, in der sich die einzelnen Persönlichkeitselemente sinnvoll zu ordnen scheinen.

Daß diese sinnvolle Ganzheit, als die sich der religiös Erfahrende versteht, eine nur sehr relative und fragwürdige ist, das ist eine Erkenntnis, die nur vom Offenbarungs-Glaubens-Akt her möglich wird. Erst im Offenbarungs-Glaubens-Akt wird die Verfallenheit auch der tiefsten religiösen Erfahrung und des in ihrem mythischen Ausdruck liegenden Existenzverständnisses erkannt und gerade die autonome Ganzheit der in sich ruhenden Persönlichkeit, nach welcher religiöse Erfahrung sucht, als der letzte Grund dieser Verfallenheit erfaßt. «In der Verfallenheit... ist... jede Bewegung des Menschen eine Bewegung des verfallenen Menschen⁵³», auch die Bewegung auf autonome Ganzheit menschlicher Persönlichkeit hin und damit auch die Art, in welcher sich der religiös erfahrende Mensch selbst zu verstehen sucht.

In allen mythischen Formen des Selbst ist also das Bewußtsein der Ganzheit, des Sinnzusammenhangs der Persönlichkeit ausgedrückt. Im Mythos des Selbst zeigt sich der homo totus, der verfallene Mensch in der gesuchten Ganzheit seiner eigenen autonom sein wollenden Persönlichkeit.

4. Das Mythische als Form des Offenbarungs-Glaubens-Aktes

Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken!

Die Beziehung des Menschen zu Gott, die sich im Offenbarungs-Glaubens-Akte verwirklicht, ist eine Beziehung des ganzen Menschen. Der Offenbarungs-Glaubens-Akt erfordert den Einsatz der ganzen Persönlichkeit. Gottes Offenbarung, die im Offenbarungs-Glaubens-Akte lebendig wird, meint und betrifft den Menschen an der Grenze, welche sein ganzes und konkretes Menschsein unvertauschbar konturiert.

Das aber heißt, daß sich der Offenbarungs-Glaubens-Akt nur ausdrücken und darstellen kann unter Formen und Bedingungen, welche eben diese die ganze Konkretetheit des Menschen konturierende Grenze zu repräsentieren imstande sind. Diese Form par excellence ist gegeben in den Ausdrucksmöglichkeiten der religiösen Erfahrung, im Mythischen, namentlich im Mythos des Selbst. Darin findet der Offenbarungs-Glaubens-Akt seine Form des Ausdrucks und der Darstellung.

Der Mythos des Selbst kann also beides in einem sein: Form tiefster religiöser Erfahrung und Form des Offenbarungs-Glaubens-Aktes zugleich.

Nicht die Formen irgendeines als besonders edel ausgezeichneten anthropologischen Ortes im Menschen sind die Krippe, in die sich Gottes Offenbarung, so wie sie sich im Offenbarungs-Glaubens-Akte schenkt, hineinbegibt. Die Krippe ist nicht irgendein Schema des Verstandes oder des Gefühles oder des Willens, sondern die Form des Mythischen, in der eine Zusammenschau aller einzelner anthropologischer Orte ermöglicht wird, und in welcher damit ein symbolischer Ausdruck für den im Glaubensakt gemeinten, nämlich für den ganzen konkreten Menschen in seiner ihn individuell und unvertauschbar bestimmenden Begrenzung sich präsentiert.

In diesem Sinne mag Schellings Wort angeführt sein: «Nicht die praktische Vernunft, wie Kant will, sondern nur das Individuum führt zu Gott⁵⁴.»

Wenn das Neue Testament Kerygma ist, Zeugnis und Ausdruck für die göttliche Offenbarung in Jesus Christus, wie sie von den Propheten und Aposteln im Offenbarungs-Glaubens-Akte ergriffen und begriffen wurde, dann darf uns also das Vorkommen von Mythischem in der Bibel weder überraschen noch zu dem Versuche führen, es als eine heidnische Wucherung, als ein krankes Geschwür am gesunden Kern des Evangeliums aus dem Wege zu schaffen.

Das Mythische ist die unabdingbare, kategoriale Form des Offenbarungs-Glaubens-Aktes und als solche in ihrer wesentlichen Bedeutung für die Wahrheitsfrage weder aus Altem noch aus Neuem Testament wegzudenken.

5. Die Frage nach der Adäquatheit des Mythischen als Form des Offenbarungs-Glaubens-Aktes – Der gebrochene Mythos

Wenn wir im vorangehenden Kapitel zu der Feststellung gelangt sind, daß das Mythische die Denkform der religiösen Erfahrung sei, welcher sich auch der Offenbarungs-Glaubens-Akt als Ausdrucksform bediene, wenn wir damit erklären, daß der Mensch nicht anders könne, als für den Ausdruck der im Offenbarungs-Glaubens-Akt ergriffenen Offenbarung das Mythische zur Form zu nehmen, dann ist mit dieser Feststellung nicht schon ohne weiteres die andere verbunden, daß diese Form gegenüber dem von ihr ausgedrückten Inhalt adäquat sei.

Im Gegenteil, wir haben schon zweimal zu zeigen versucht, daß der Offenbarungs-Glaubens-Akt, daß diese Entscheidung zur schlechthinnigen Letzt-

heit Gottes, gegen seinen Ausdruck in den Formen religiöser Erfahrung von innen her protestiere.

Religiöse Erfahrung, auch tiefste religiöse Erfahrung des Selbst, drückt sich im Mythos adäquat aus, nie aber der Offenbarungs-Glaubens-Akt.

Es bleibt ihm zwar keine andere Wahl, als sich im Mythos, das heißt also in den Formen religiöser Erfahrung auszudrücken, es ist ihm zwar als einem Akte des ganzen Menschen nicht möglich, anders als im Mythischen, namentlich im Mythos des Selbst zur vollen Verwirklichung zu gelangen; aber er geht als ein letzter Akt, über den hinaus nicht nach weiteren Akten gefragt werden kann, nicht auf im Mythischen. Und das Gegenüber dieses Aktes, der «aktive» Gott – um einen Ausdruck Schellings zu gebrauchen –, über welchen hinaus kein nächstes und übernächstes Gegenüber zu finden ist, stellt alle Formen und Kategorien des Menschseins in Frage, so daß die Form des Menschlichen, in welcher er sich im Offenbarungs-Glaubens-Akt kundgibt, gesprengt die Form des Mythischen also gebrochen wird.

Dieser Protest gegen das Mythische, diese Brechung des Mythos im Offenbarungs-Glaubens-Akt ist schon von verschiedenen Seiten immer wieder hervorgehoben worden:

So schreibt z. B. Götz Harbsmeier in seinem Aufsatz: «Mythos und Offenbarung»:

«Das bezeugte Ereignis, Geschehen des göttlichen Heils geht nicht in Mythologie auf, sondern sprengt dieselbe^{54a}.»

Und Paul Tillich, der sich vielleicht am meisten unter den neueren Theologen mit dem Problemkreis des Mythos beschäftigt hat, macht gerade den Protest gegen den Mythos, den «gebrochenen Mythos» zum Angelpunkt seines Denkens: Das Mythische ist nicht zum Verschwinden zu bringen. Denn für Tillich ist es klar, «daß Mythos Inbegriff derjenigen Symbole ist, in denen mittelbar oder unmittelbar das Unbedingt-Transzendente angeschaut wird⁵⁵».

Aber der Mythos wird innerlich gebrochen gerade durch die Erfassung des Unbedingt-Transzendenten im «religiösen Akt». Von dieser Erfassung des Unbedingt-Transzendenten aus vollzieht sich die «prophetische» oder die «theoretische Kritik⁵⁶» am Mythos^{56a}.

Der Mythos bleibt, aber er ist gebrochen.

Tillich gibt für die Brechung des Mythos ein konkretes Beispiel, welches um der Anschaulichkeit willen hier im Wortlaut angeführt sein soll:

«Der Kampf der jüdischen Propheten gegen die heidnische Mythologie war ein Kampf des ethischen Henotheismus der Wüstenreligion gegen den ekstatischen Polytheismus der Agrarreligion, ein Kampf Jahwes gegen die Baale.

Aber das Mythische ist in der Jahwereligion ebenso lebendig wie in der Baalsreligion. Freilich ist etwas geschehen, was den Mythos in seiner Unmittelbarkeit in Frage gestellt hat: der Jahwemythos ist Geschichtsmythos, d. h. er ist bezogen auf empirische Tatsachen der Geschichte. Er hat den Realismus des Historischen. Und in das mythische Bild Jahwes ist die Transzendenz in radikaler Fassung eingedrungen. Jahwe erhält die Unbedingtheit, die im religiösen Akt gemeint ist. Aber damit ist der Mythos nicht aufgehoben⁵⁷.» «Die unbedingte Transzendenz», von welcher der ganze Mensch im Offenbarungs-Glaubens-Akt persönlich und konkret ergriffen und getroffen wird, «ist als solche nicht anschaulich. Soll sie angeschaut werden – und sie muß es ja in der Religion –, so kann es nur sein in mythischen Vorstellungen. Freilich sind die mythischen Vorstellungen dabei *innerlich gebrochen*⁵⁸.»

Sobald also das Mythische nicht mehr nur Form religiöser Erfahrung, sondern darüber hinaus Form des Offenbarungs-Glaubens-Aktes bedeutet, sobald ist es von innen her als Form – und damit als Weltsein in Frage gestellt und gebrochen.

Der Mythos als Form auch des Offenbarungs-Glaubens-Aktes enthält in sich mithin eine Spannung, welche nicht aufzuheben ist.

Der Mythos bleibt, aber er ist gebrochen; der transzendente Inhalt des Offenbarungs-Glaubens-Aktes sprengt das Mythische, aber hebt es nicht auf; die transzendente Wahrheit bricht die religiöse Erfahrungswirklichkeit, aber löst sie nicht ab.

Diese Spannung kennzeichnet ein Satz von Emil Brunner: «Der Christ weiß, daß alle seine Glaubens-Aussagen mythologisch (d. h. hier «in einer ganz bestimmten Weise unangemessen⁵⁹») sind, aber er weiß auch, daß das die einzige Form ist sie auszudrücken und festzuhalten⁶⁰.»

Diese Spannung ist eine echte und darf durch keine theologische Betrachtungsweise je aufgelöst werden, so wenig wie die ihr analoge Spannung von Gesetz und Evangelium, Humanitas und Christianitas, Verheißung und Erfüllung.

Die innere Spannung, die dem Mythischen als Ausdrucksform auch des Offenbarungs-Glaubens-Aktes innewohnt, und die darum auch in ganz besonderem Maße dem biblischen Kerygma eigen ist, ist von keiner Theologie aus der Welt zu schaffen. Sie gehört zum Eigentlichen christlicher Existenz in der Welt.

Mit andern Worten gesagt heißt das, daß die Theologie der aufgewiesenen Spannung des Mythischen Folge geben muß, daß sie sich also nach zwei Seiten hin in acht zu nehmen hat: Einmal darf sie nicht bei einem absoluten Für-

wahrhalten des Mythischen stehen bleiben ; sie darf den Charakter des Gebrochenseins des Mythos nicht aus dem Auge lassen, den Protest gegen das Mythische nicht übersehen.

Und zweitens ist es ihr verwehrt, den Mythos aufzuheben und durch eine autonom werdende Deutung zu ersetzen. Sie darf bei allem Ernstnehmen des Protestes diesen nicht verabsolutieren und loslösen vom Gegenstande des Protestes, vom Mythos.

Zu Punkt 1

Es kann nicht geleugnet werden, daß die Bibel Alten wie Neuen Testaments durchsetzt, imprägniert ist mit Mythischem. Es ist aber auch nicht zu leugnen, daß dieses Mythische in der Bibel sich auf weite Strecken hin seiner Art nach stark unterscheidet vom Mythischen, wie wir es außerhalb der Bibel kennen.

Diese Unterschiede sind vielfach und immer wieder herausgearbeitet worden⁶¹.

Es kommt nun alles darauf an, ob man diese Einzigartigkeit des biblisch Mythischen als ein bestimmtes, spezifisches Mythisches neben und über allem andern faßt, oder ob man darin die Besonderheit des biblischen Mythos sieht, daß in ihm das Mythische – prinzipiell gleich wie alles übrige und «heidnische» Mythische – aber von innen her, aus dem Offenbarungs-Glaubens-Akte der Propheten und Apostel heraus gebrochen ist.

Faßt man fälschlicherweise das biblisch Mythische als eine einzigartige Sorte des Mythischen überhaupt und nicht als das gebrochene Mythische, so setzt man es als undiskutierbares, gegenständlich-absolutes Objekt eines doch wesentlich assertorischen Glaubens, wobei der innere Protest des Offenbarungs-Glaubens-Aktes überhört und seinem Appell zu immer wieder ansetzendem Vollzug neuen Protestes keine Folge gegeben ist. Das theologische Denken erstarrt damit in einer aller religiösen lebendigen Erfahrung *und* zugleich dem Offenbarungs-Glaubens-Akt fremden, intellektualistischen Orthodoxie.

Zu Punkt 2

Wird auf der einen Seite (wie wir sie soeben beschrieben) der Unaufhebbarkeit des Mythischen alles, dem inneren Protest des Offenbarungs-Glaubens-Aktes gegen das Mythische kein Gewicht gegeben, so wird auf der extrem andern Seite genau umgekehrt verfahren :

Der Protest wird von seinem Gegenstande gelöst, absolut gesetzt und zum System erhoben. Damit verliert er aber den Charakter des Protestes und zugleich auch seine Wurzel und seinen Realgrund im Offenbarungs-Glaubens-Akt.

Das Mythische wird zum Beispiel nach Hegelschem Muster aus der Welt der Vorstellung in diejenige der reinen wissenschaftlichen Begrifflichkeit transponiert und darin aufgelöst. Nach diesem Muster verfährt zum Beispiel Benedetto Croce, der in seiner «Logica» im Kapitel über den Mythologismus die Auflösung alles Mythischen und mit ihm aller Religion in der Begrifflichkeit der Philosophie postuliert⁶².

Damit tritt an die Stelle der einen, theologischen Orthodoxie, welche im Absolutsetzen des ungebrochenen biblischen Mythos festgefahren ist, jene andere, philosophisch-wissenschaftliche Orthodoxie, die im Absolutismus der Begrifflichkeit erstarrt und einem inneren, lebendigen Protest gegen solche Denkform nicht zugänglich ist. In beiden Fällen handelt es sich um ein sich Entfernen vom Zentrum letzter Erkenntnis, vom Ursprung wirklicher Gottesbegegnung, vom Offenbarungs-Glaubens-Akt.

Wo aber der Spannung, daß auch der biblische Mythos als Ausdruck des Offenbarungs-Glaubens-Aktes Mythos, aber zugleich gebrochener Mythos ist, standgehalten wird, da kann es zu keinerlei Absolutsetzung weder des Mythischen noch des Protestes gegen das Mythische kommen.

Der gebrochene Mythos verlangt nach echter Deutung, nicht aber nach reduktiver Erklärung und Eliminierung noch nach gegenständlichem Akzeptieren des Mythischen.

6. Zur Deutung des Mythischen

Jede Interpretation braucht notwendigerweise ein Kriterium, einen Schlüssel, mittels dessen sie allein eine Deutung ihres Gegenstandes vollziehen kann.

Dieses Kriterium wird von außen her an den Gegenstand der Interpretation herangebracht und gibt der Deutung, je allgemeiner es ist, einen desto größeren Gültigkeitswert.

Ein solches allgemeines, von außen an den Gegenstand der Deutung anlegbares Kriterium ist nun für den gebrochenen Mythos nicht aufzuweisen. Es ist einzig möglich zu zeigen, warum ein solches Kriterium nicht zu finden ist.

Jedes Anlegen eines allgemeinen Maßstabes führt dazu, daß die Interpretation sich von dem zu Interpretierenden löst, daß die Deutung autonom wird, und sich damit in ihr das Mythische auflöst.

Das Kriterium zur Deutung des gebrochenen Mythos, zur Deutung des biblischen Kerygmas, liegt im Offenbarungs-Glaubens-Akte selber und tritt in Erscheinung gerade in jenem Protest des Offenbarungs-Glaubens-Aktes gegen seine Form, gegen das Mythische.

Das heißt: Es gibt für den gebrochenen Mythos, wie er uns im biblischen Kerygma vorliegt, kein allgemeines, sondern nur immer ein konkretes, kein generell-abstraktes, sondern nur immer ein speziell-persönliches, kein zeitlos-gültiges, sondern nur immer ein Kriterium der Deutung, welches bezogen ist auf die bestimmte Zeit, die bestimmte Situation, die bestimmte Anforderung eines bestimmten Menschen.

Eine Deutung des gebrochenen Mythos ist also nur möglich vom eigenen, konkret vollzogenen Offenbarungs-Glaubens-Akte her.

Es kann also für den gebrochenen Mythos nur eine relativ gültige, durch Standort, Zeit und Individualität des Deutens relativierte Deutung geben und nicht eine, deren Gültigkeit an keine Zeit, keinen Ort und keinen Menschen gebunden wäre.

Diese Deutung ist ein Wagnis, bedeutet ein Denken, das Tat ist, persönliche Entscheidungstat und als solche relativ zu dem Imperativ: *Ich soll jetzt hier dies* tun oder sagen oder denken.

Es wird also der Theologie nie möglich sein, eine Deutung des Kerygmas im gebrochenen Mythos zu einem zeitlosen, immer geltenden System der Wahrheit zu erheben.

Wo die Theologie dies dennoch tut – und sie hat es im Laufe ihrer Geschichte zu wiederholten Malen getan – da hat sie ein allgemeines Kriterium von außen her an die Bibel angelegt, hat damit das Mythische wie seine Brechung aufgelöst und ist mithin an der Wirklichkeit eigener Art, die dem Offenbarungs-Glaubens-Akte zugehört, vorbeigegangen.

Da aber ist sie auch dem reformatorischen Prinzip von der «scriptura sui ipsius interpres» untreu geworden und hat damit das dialektische, ja antinomische Grundprinzip christlicher Gotteserkenntnis verleugnet.

Eine Theologie aber, deren Ur-Sprung im Offenbarungs-Glaubens-Akt liegt, wird nie ein allgemeines Kriterium finden, anhand dessen sie ihr Eigenliches, die ihr bezeugte Offenbarung «sozusagen chemisch rein darzustellen⁶³» imstande wäre. Sie wird immer beim Mythischen bleibend den Protest des Offenbarungs-Glaubens-Aktes, der den Mythos bei den Propheten und Aposteln brach, in eigenem Offenbarungs-Glaubens-Akt nachvollziehen müssen, um aus ihm heraus eine für sie und ihre Zeit gültige und sinnvolle Deutung evangelischer Botschaft zu gewinnen. Kein allgemeines Wahrheitskriterium

wird ihr den Weg weisen, aber sie wird im dauernden Vollzug des Protestes gegen das Formsein des Offenbarungs-Glaubens-Aktes im Mythischen wirkliche Wahrheit Gottes erkennen, letzte göttliche Wahrheit, die sich ihr im Vollzuge des Offenbarungs-Glaubens-Aktes immer wieder innerlich, durch die Autopistie des Heiligen Geistes bezeugt⁶⁴.

7. Zur Deutung des Mythischen in R. Bultmanns Schrift: Neues Testament und Mythologie⁶⁵

Es ist nicht möglich, in unserem Zusammenhang die Frage zu übergehen, die – an sich nicht neu, aber kaum je in der gleichen Deutlichkeit ausgesprochen – von Rudolf Bultmann durch seine Thesen über die Entmythologisierung des Neuen Testaments gestellt wurde.

Bultmann distanziert sich in seiner Schrift⁶⁶ deutlich von allen Versuchen, das Mythische im Neuen Testament einfach zu eliminieren. Seine Aufgabe sieht er darin, das Mythische nicht wegzuerklären, sondern «die Mythologie des Neuen Testaments kritisch zu interpretieren⁶⁷».

Allerdings soll damit nicht gesagt sein, «daß es nicht auch kritisch zu eliminierende Mythologeme geben könne; nur müßte dann das Kriterium nicht aus der modernen Weltanschauung, sondern aus dem Existenzverhältnis des Neuen Testaments selber erhoben werden⁶⁸».

Damit verzichtet Bultmann in bewußter Absicht, ein allgemeines äußeres Kriterium an das Kerygma anzulegen. Der Schlüssel zur Deutung liegt im Kerygma selber, d. h. in seinem «Existenzverhältnis», wobei dieses etwas unklare Wort besser mit «Existenzverständnis» wiederzugeben wäre.

Das Mythische soll also «existential interpretiert werden⁶⁹». «Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht.»

Das ist ein außerordentlich wertvoller Ausgangspunkt zur Deutung des Mythischen. Denn wir haben ja im Verlaufe dieser Arbeit gezeigt⁷⁰, daß das Mythische die Form ist, in welcher religiöse Erfahrung – in ihrer Tiefe Erfahrung des Archetypus des Selbst – das in ihr erkannte menschliche Selbstverständnis zum Ausdruck bringt. Und wir haben weiter gezeigt⁷¹, daß das, was im Selbst gemeint ist, eng verwandt, ja fast identisch ist mit dem, was die Existenzphilosophie mit dem Begriff «Existenz» benennt.

Wenn also Bultmann, dessen philosophische Heimat die existenzphiloso-

phische Welt ist⁷², das Mythische als Ausdruck, als Form eines Existenzverständnisses faßt und es deshalb existential zu deuten unternimmt, so können wir einem solchen Unterfangen zustimmen, solange diese existentielle Deutung wirklich Deutung und als solche bezogen auf und gebunden an ihren Gegenstand, eben das Mythische bleibt.

Das aber ist – wie es uns scheint – bei Bultmann nicht, oder doch zum mindesten nicht immer und nicht grundsätzlich der Fall:

Es zeigt sich ein eigenartiges Schwanken, welches schon durch die beiden Stichworte der Bultmannschen Arbeit: «Entmythologisieren» und «Interpretieren» bezeichnet ist.

Entmythologisieren hieße doch – streng genommen –: eliminieren des Mythischen; interpretieren aber heißt: deuten, verständlich machen eines nicht reduzierbaren Gegenstandes.

Bultmanns «Interpretation» führt aber zur «Entmythologisierung», seine Deutung zur Eliminierung des Mythischen, und das soll sie nach Bultmanns Absicht ja auch tun.

Der Widerstreit von Deutung und Eliminierung, der durch seine ganze Schrift hindurchgeht, wird zugunsten der Eliminierung entschieden. Bultmanns existentielle Interpretation des Mythischen löst sich von ihrem Gegenstand, wird autonom; – aus einer ihrem Gegenstand, dem Mythischen verpflichteten Deutung wird selbständige Existenzphilosophie.

Zum mindesten kann das, «was das Neue Testament von der Existenz des Vorgläubigen in mythologischer Sprache sagt», ebenso das, «was es von der Existenz des Gläubigen sagt⁷³», auch ohne das Mythische gesagt werden, und zwar in dem Sinne, daß es das Mythische gar nicht erst zu solcher Aussage braucht.

Der Aussagegehalt des Neuen Testaments – mindestens in den beiden genannten Punkten – muß also nach Bultmann nicht erst durch ein deutendes Übersetzen des Mythischen gewonnen werden, er ist adäquat schon ausgedrückt in einer autonomen Existenzphilosophie.

Damit aber ist auch die «existentielle Interpretation» Bultmanns doch eine Deutung des Kerygmas, welche mit einem selbständigen äußeren Kriterium vorgeht, mittels dessen das Mythische weniger gedeutet als aufgelöst wird.

Dadurch aber, daß an die Stelle des Mythischen ein selbständiges Selbstverständnis getreten ist, wird das Mythische in keiner Weise voll ersetzt:

Verständnis ist zeitlos, bezieht sich auf «eine Wahrheit im Sinne zeitloser Geltung⁷⁴». Mythos aber meint und stellt dar, ja vollzieht von neuem ein Geschehen.

«Er (d. h. der Mythos) ist die wiederholende Aussage eines mächtigen Geschehens⁷⁵.»

Verständnis ist statisch, Mythos ist dynamisch. In ihm vollzieht sich immer wieder das Geschehen religiöser Erfahrung in der Individuation, auf ihrem Gang an die Grenze. Der Mythos «ist selbst eine Begehung⁷⁶», eine Begehung der Wirklichkeit religiösen Erfahrungsgehaltes.

Als solcher ist er nie durch irgendeine Art von Verständnis zu ersetzen. Die Begehung der Wirklichkeit des homo totus kann nicht ersetzt werden durch ein (ungeschichtliches, zeitloses) Verständnis des Menschen, so wenig ein geschriebener Reiseführer durch die Toscana mir je die Begehung, das Durchwandern der Toscana ersetzen könnte.

Im Selbstverständnis, das ohne die mythische Form sich autonom auszudrücken versucht, erfolgt keine Begehung der Wirklichkeit meiner alle anthropologischen Orte, Unbewußtes und Bewußtes umfassenden Totalität, erfolgt nicht der Gang in die ganze Wirklichkeit meiner selbst, der Gang an die mich unvertauschbar konturierende Grenze, an welcher im Offenbarungs-Glaubens-Akt Entscheidung, wirkliche und konkrete Entscheidung zu dem «aktiven» Gott geschieht.

Was also nach Bultmanns existentialer Interpretation des Mythischen im Neuen Testament bleibt, das ist ein christliches Existenzverständnis.

An dieser Stelle nun erhebt sich eine schwere Frage, die Frage nämlich, ob sich nicht parallel zu der Loslösung der Interpretation von ihrem Gegenstand, des Selbstverständnisses vom Mythischen dieses Existenzverständnis entferne und autonom mache von seiner Grundlage, von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Es ist die Frage, ob nicht zugleich mit der Überführung des Mythischen in autonomes Existenzverständnis auch eine Überführung der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus in autonome Existenzphilosophie vollzogen ist, ob Bultmanns Unternehmen nicht eine «Auflösung der Offenbarung in Philosophie⁷⁷» bedeutet.

Das hat sich auch H. Thieliicke gefragt. Die Frage ist bei ihm sehr scharf formuliert:

«Führt das sich ereignet habende Selbstverständnis nicht nachträglich zu einer Ablösung von dem entbindenden Ereignis, so daß das Selbstverständnis frei schwebend, ungeschichtlich, ‚philosophisch‘ wird? ...

Läßt sich das christliche Selbstverständnis nicht auch von seiner geschichtlichen Basis, d. h. von Christus, lösen? Vermag es nicht ‚existenzphilosophisch‘ zu werden⁷⁸?»

Diese Fragen implizieren bei Thielicke sogleich die Antwort, wonach in Bultmanns Versuch tatsächlich eine Auflösung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus in Philosophie geschehen ist⁷⁹.

Es ist bemerkenswert, daß Bultmann selbst sich die genannte Frage auch stellt:

«Es ist die Frage, ob das christliche Selbstverständnis vollziehbar ist ohne Christus⁸⁰.»

Durch viele Seiten hindurch bemüht sich Bultmann zu zeigen, daß seine Entmythologisierung des Neuen Testaments keine Philosophiewerdung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus bedeute. Das Urteil Thielickes, daß Bultmann dieser Nachweis in keiner Weise gelungen sei, halten wir für etwas überspitzt und zu scharf, so daß wir uns ihm nicht rückhaltlos anschließen können.

Immerhin darf nicht übersehen werden, daß Bultmanns Interpretation bezeichnenderweise gerade des Zentrums des christlichen Kerygmas, nämlich des «Christusgeschehens⁸¹», welches er unbedingt zu halten trachtet, gar nicht mehr eine existentielle ist. Das Mythische am Christusgeschehen hat seinen Sinn für Bultmann nicht in irgendeinem Selbstverständnis des Menschen, welches ihm zugrunde läge, sondern darin, «die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte, nämlich ihre Bedeutung als Heilsgestalt und Heilsgeschehen zum Ausdruck zu bringen⁸²».

Am Christusgeschehen also wendet Bultmann nicht mehr konsequent die existentielle – oder doch zum mindesten nur eine höchst indirekt existentielle – Interpretation an. Das hat seinen Grund wohl darin, daß für Bultmann die existentielle Interpretation wesentlich und ausschließlich dem Mythischen gilt. Das Christusgeschehen jedoch, wie es sich in seiner höchsten Konzentration in Kreuz und Auferstehung zeigt, ist für Bultmann merkwürdigerweise kein Mythos:

«Die Auferstehung (und mit ihr das Kreuz) ist also kein mythisches Ereignis^{83 84}.»

Wenn es allerdings aus dem ganzen Zusammenhang der Schrift von Bultmann nicht recht einleuchten will, warum ausgerechnet Kreuz und Auferstehung nichts Mythisches sein sollen, so ist doch eines deutlich zu erkennen:

Bultmann entmythologisiert durch seine existentielle Interpretation so lange, bis die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus fast Gefahr läuft, sich in autonome Philosophie des Seins aufzulösen. Um dieser Gefahr zu entgehen, erklärt er das Zentrum der Offenbarung, das Christusgeschehen am Kreuz und in der Auferstehung als etwas völlig Unmythisches, das als Un-

mythisches nun auch keiner existential-interpretatorischen Eliminierung bedarf.

Daraus erhellt mit aller Deutlichkeit die innere Koordination von Mythischem und geschichtlicher Offenbarung. Wo das eine abgebaut wird, löst sich auch das andere auf in eine autonome Seins-Philosophie.

Damit aber wird dem Offenbarungs-Glaubens-Akt das konstitutive Element genommen, nämlich daß er Entscheidung ist, aber konkrete Entscheidung zu etwas, konkrete Entscheidung zur schlechthinnigen Letzttheit Gottes in der konkreten Gestalt Jesu Christi. Wo der Offenbarungs-Glaubens-Akt und sein kerygmatischer Ausdruck entmythologisiert wird, da kann von ihm nicht mehr als von einer wirklichen Entscheidung zu ... geredet werden. Mit der Entmythologisierung verbindet sich auch eine «Entkonkretisierung» der letzten Entscheidung im Offenbarungs-Glaubens-Akt: Es kann nun nur noch von einer Entscheidung schlechthin gesprochen werden, wobei eine Entscheidung, die ihres Gegenübers bloß ist, nichts mehr ist als ein leerer Begriff⁸⁵.

Von dem Offenbarungs-Glaubens-Akte als einem Akt ganzer, persönlicher und konkreter Entscheidung zur schlechthinnigen Letzttheit Gottes in Jesus Christus her wird seine Form, das Mythische, von innen gebrochen. Niemals aber kann es gesprengt oder gar eliminiert werden durch eine existentielle Interpretation, die in ihrem Vollzuge ja doch nur immer am Wesentlichen des Offenbarungs-Glaubens-Aktes vorbeigehen muß, nämlich am schlechthin transzendenten Gott, der sich in Jesus Christus in eine endlich-menschliche Konkretion hineinbegeben hat.

Nicht durch ein äußeres Kriterium ist das Mythische im Neuen Testament zu deuten, sondern nur aus dem Proteste des Offenbarungs-Glaubens-Aktes selbst heraus. Diese Deutung des Mythos muß aber – man gestatte das Wortspiel – existentiell und nicht existential vollzogen werden und ist deshalb niemals zu einem fertigen System zu vervollständigen, das als solches ja immer die Gefahr des Autonom-Werdens in sich trägt.

8. Die Frage nach der Vertauschbarkeit des Mythischen

Im Zusammenhang mit Bultmanns Versuch einer Entmythologisierung des neutestamentlichen Kerygmas drängt sich uns die Frage auf, ob nicht das Mythische des Neuen Testamentes, wenn nicht durch ein Existenzverständnis, so doch durch ein anderes mythisches Denken, etwa durch einen den weltbildlichen Bedürfnissen der Moderne angepaßten «Mythos des 20. Jahrhunderts» zu ersetzen wäre.

«Wenn es schon keine Entmythologisierung gibt, scheint doch die Notwendigkeit einer Um-Mythologisierung gegeben zu sein. So sehr ... das Mythologische als solches eine zeitlos und insofern nicht veraltende Denkform ist, so sehr ist andererseits der konkrete mythische Rahmen, dessen sich diese Denkform bedient, zeit- und weltbild-verbunden. Scheint sich daraus nun nicht die Konsequenz zu ergeben, daß wir für die biblischen Wahrheiten einen neuen mythischen Ausdruck finden, der unserer Zeit und ihrer veränderten weltbildlichen Situation Rechnung trägt⁸⁶?»

Die Frage wird noch ernster, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das Mythische einen geradezu ungeheuren Reichtum an Gestalten und Bildern aufweist, die von Zeit zu Zeit, von Land zu Land wechseln, daß religiöse Erfahrung sich auf die verschiedensten Arten und Weisen mythisch auszudrücken imstande ist, daß also im indischen wie im germanischen, wie im biblischen Mythos die Wirklichkeit des homo totus an seiner ihn bezeichnenden Grenze, welche religiöse Erfahrung in ihrer Tiefe ergreift, zur Darstellung, zur «Begehung» gebracht werden kann.

Prinzipiell ist das Mythische vertauschbar: «Der gleiche religiöse Gehalt, wenn er indirekt, mythologisch ausgesagt ist, ... kann ... durch verschiedene Mythen gleicherweise ausgedrückt werden. Es besteht die Möglichkeit, die Mythen zu variieren und auszutauschen⁸⁷.»

Also kann man auch den biblischen Mythos durch einen andern, modernen ersetzen?

Wenn wir trotz allem diese Frage negativ beantworten müssen, dann sollen vor allem zwei Gründe das Nein begreiflich machen:

Der erste Grund:

Sicher läßt sich der eine Mythos prinzipiell gegen einen andern eintauschen, insofern beide Formen der selben archetypischen Erfahrung sind.

Aber damit ist noch gar nicht gesagt, daß sich der eine durch einen andern Mythos auch im konkreten Fall ersetzen läßt. Die Voraussetzung für den Tausch ist, daß der andere Mythos wirklich zu einer Begehung der Wirklichkeit werden kann, die sich mir in dem ersten Mythos dargestellt hat.

Es fragt sich also, ob für mich, den Europäer mit bestimmter Herkunft und Tradition z. B. ein indianischer Mythos die reale Möglichkeit einer Begehung der in diesem Mythos gemeinten Wirklichkeit bedeutet. Gibt mir der neue Mythos diese Möglichkeit nicht, so kann er niemals an die Stelle des Alten treten, er ist für mich tot, weil er nicht Form meiner eigenen religiösen Erfahrung wird⁸⁸. Ich kann ihn wohl analysierend verstehen, ich kann in ihm Ähnlichkeiten mit anderen Mythen erkennen, ich kann ihn als Kunst-

werk der Poesie schätzen; aber er wird nicht Teil, nicht Ausdruck meiner selbst und meiner religiösen Erfahrung.

Der zweite Grund:

Der biblische Mythos ist sicher einmal Ausdruck religiöser Erfahrung. Aber er ist gleichzeitig auch Form des Offenbarungs-Glaubens-Aktes und damit in sich gebrochen. Eine Ersetzung des biblischen durch einen andern Mythos wäre also nur zu bewerkstelligen, wenn auch der Bruch zu ersetzen wäre durch etwas, das dem Motiv dieses Bruches völlig kongruent ist.

Das aber ist gänzlich ausgeschlossen: denn das Motiv des Protestes gegen die mythische Form, das Motiv des Bruchs im Mythos liegt in der Qualifiziertheit des Offenbarungs-Glaubens-Aktes begründet. Dieser Offenbarungs-Glaubens-Akt ist Entscheidung, aber eben als wirkliche Entscheidung auch konkrete Entscheidung zu ..., zu Gott in Jesus Christus.

Dieses konkrete Gegenüber der Entscheidung im Offenbarungs-Glaubens-Akt aber ist uns, ja war auch den Aposteln und Jüngern nicht anders manifest und zugänglich als in der Form des ganz bestimmten und konkreten Mythos, in welchem die Apostel und Jünger ihm begegneten, und welcher seinen Niederschlag im Neuen Testament gefunden hat.

Hinter diese Form können wir nicht zurück, nur in dieser Form bietet sich dem Offenbarungs-Glaubens-Akt das transzendente Gegenüber menschlicher Entscheidung wirklich konkret an. Ohne diese Form schwindet die Konkretheit des Gegenübers, löst sich auf in ein abstraktes System der Wahrheit, ohne diese Form schwindet damit auch die konkrete Entscheidung und mit ihr der lebendige Offenbarungs-Glaubens-Akt.

In diesem Sinne hat Paul Tillich sicherlich recht, wenn er sagt, daß «der Kampf der Religion (wobei Religion in einem andern Sinne als in dem unsrigen verstanden ist, etwa am ehesten als Glaube) gegen den Mythos... der Kampf eines bestimmten Mythos gegen einen andern⁸⁹» sei.

Ja, man müßte darüber hinaus sagen, der Kampf des Glaubens gegen den Mythos sei ein Kampf des einen Mythos gegen diesen einen Mythos selbst, ein Widerstreit der Kräfte in diesem einen, biblischen Mythos drin.

Das ist in gewissem Sinne eine Bewegung im Kreis. Aber es gibt keine andere Bewegung christlichen Denkens, soll nicht die Theologie ihren Ursprung an einem andern Orte als im Offenbarungs-Glaubens-Akt nehmen, soll nicht dieses Entscheidende, der Offenbarungs-Glaubens-Akt aufhören, zentraler Blickpunkt und Angelpunkt theologischen Betrachtens, Denkens und Erkennens zu sein.

Der gebrochene Mythos des Neuen Testaments ist nicht durch einen

andern Mythos zu ersetzen. Er ist die gebrochene Fessel des Transzendenten an die Einmaligkeit und Konkretheit der geschichtlichen Gestalt Jesu Christi. Er ist damit die notwendige, und er enthält in sich die transzendent-genügende Bedingung wirklichen und lebendigen Offenbarungs-Glaubens-Aktes. In ihm das Gegenüber des Offenbarungs-Glaubens-Aktes zu erkennen, in ihm Christus als diesem letzten Gegenüber zu begegnen, das ist eine Tat, die den ganzen Einsatz der ganzen menschlichen Persönlichkeit erfordert, das ist ein Wagnis, welches allein möglich wird aus Gottes Gnade.

Schlußbemerkung

Nach dem Abschluß des Manuskriptes dieser Arbeit ist im Rascher-Verlag in Zürich ein weiteres Buch C. G. Jungs erschienen. Es trägt den Titel «Antwort auf Hiob¹» und ist wohl dazu angetan, in viele psychologische und theologische Kreise einige Verwirrung, ja auch Empörung zu tragen. Die verwirrende und empörende Wirkung von Jungs Hiob-Büchlein ist vielleicht weniger noch durch seine Resultate begründet als durch den teils heftigen und polemischen, teils ironisch-frivolen und das Blasphemische stellenweise streifenden Ton. Diesen Ton hat Jung ganz bewußt gewählt. Um «die Blindheit der Gewalt einerseits, und des Affektes andererseits in Erkenntnis²» umzuwandeln, «soll keine kühl abwägende, jeder Einzelheit gerecht werdende Exegese gegeben, sondern eine subjektive Reaktion dargestellt werden³». Und darum läßt Jung «ungescheut und rücksichtslos dem Affekte das Wort⁴». Wenn wir uns auch nach Abschluß des eigentlichen Manuskriptes unserer Arbeit zu Jungs Hiob-Buch äußern zu müssen glauben, dann ist es nun nicht dieser unglückliche Ton, der uns etwa aufreizte, sondern dann entspricht das dem Wunsche, einen Vorwurf abzuwehren.

Wir möchten nämlich verhüten, daß man sagen kann, unsere Arbeit, vor allem unsere – allerdings kritische, aber nicht polemische – Beurteilung von Jungs Religionspsychologie sei durch das Erscheinen der «Antwort auf Hiob» hinfällig geworden.

Wir können uns der an dieser Stelle gebotenen Kürze wegen auf vieles nicht einlassen; – wir können uns mit den exegetischen Problemen nicht auseinandersetzen, die Jungschen Fehlinterpretationen nicht berühren⁵. Wir können weder auf die leidenschaftliche Kritik am Protestantismus eingehen, noch Jungs Ratschläge an die protestantische Theologie in bezug auf die neueste dogmatische Entwicklung in der katholischen Kirche einer Untersuchung unterziehen⁶.

Wir müssen uns auf einen, den Grundgedanken in Jungs neuester Schrift beschränken. Und das ist die Vorstellung von der *Relativität Gottes*⁷.

Dabei müssen wir nun allerdings sofort bemerken, daß es sich bei dieser

Vorstellung um eine Relativität und Wandelbarkeit des Gottes der Jungschen Terminologie handelt. Gott ist «als eine psychologische Funktion des Menschen⁸» zu verstehen, womit allerdings über Objektivität und Eigenart göttlicher Existenz nichts ausgemacht sein soll.

Gott ist also weithin definiert als, ja identisch mit dem *Gottesbild*, das dem kollektiven Unbewußten als archetypische Gestalt entsiegt. Verstanden als eine «Funktion des Menschen» ist Gott selbstverständlich nicht absolut, sondern relativ zu diesem Menschen, besser gesagt: relativiert und bedingt durch den Menschen und seine psychische Entwicklung. Mit der Entwicklung des Menschen wandelt sich auch Gott.

In diesem Sinne ist der Grundgedanke von Jungs neuester Schrift, eben die Vorstellung von der Relativität und Wandlung Gottes, von einem innergöttlichen Entwicklungsprozeß *keineswegs etwas Neues*⁹. Im Zusammenhange des gesamten religionspsychologischen Denkens des Gelehrten.

Es ist nicht zu übersehen, daß auch für christlich-theologisches Denken die «Relativität Gottes» nicht außer acht zu lassen ist.

Wir meinen damit die Tatsache, daß Gott selber seine Offenbarung relativiert und d. h. bezieht auf den konkreten Menschen.

Diese von Gott selbst verfügte Relativierung seiner Revelation entspricht seinem Liebeswillen, wie er sich kundtut in der Inkarnation. Das heißt: Der christliche Glaube kennt also auch eine Relativität – niemals aber einen Relativismus – in bezug auf die Gottesbegegnung. Das geht in schöner Weise aus den Ausführungen Karl Holls über die Gottesbegegnungen Calvins und Luthers hervor¹⁰.

Dieser Grundgedanke nun beruht auf der von Jung auch schon seit langem und immer wieder ausgesprochenen Voraussetzung, daß man empirisch nicht ausmachen kann, was das Gottesbild vom Archetypus des Selbst unterscheiden könnte, und daß man damit durch die Erfahrung vom Archetypus des Selbst aus über die mögliche Existenz und Objektivität Gottes nichts entscheiden kann. Das heißt: Der Mensch stößt – wie wir ja ausführten – in der religiösen Erfahrung des Selbst auf eine Linie, deren Grenzcharakter er durch die Erfahrung nicht zu erkennen vermag; er stößt an eine Grenze, deren Transzendenz potentiell ist und die schlechthinnige Letztheit Gottes sein kann, ohne daß sie der Mensch in religiöser Erfahrung als solche zu verstehen imstande ist.

Indem nun aber Jung in seiner «Antwort auf Hiob» – hier zum ersten Male in so dezidierter Art und aus einem systematischen Zusammenhange heraus erklärt «das Gottesbild koinzidiert genau gesprochen, nicht mit dem Unbewußten schlechthin, sondern mit einem besonderen Inhalt desselben, nämlich

mit dem Archetypus des Selbst¹¹», geht er entschieden und bewußt über seine bisherige Lehre vom Selbst hinaus. Indem Jung hier zum ersten Mal – so viel wir wenigstens sehen – eindeutig das Gottesbild mit dem Archetypus des Selbst, Gott mit dem Selbst koinzidieren läßt, d. h. Gott und das Selbst theoretisch zuerst einmal unterscheidet und auseinanderhält, beide dann aber praktisch als identische Größen zu erkennen glaubt und also arbiträr in eins setzt, indem also Jung damit entschieden über seine ursprüngliche Definition des Gottesbegriffs hinaus Einiges über Objektivität und Eigenart eines metaphysischen Gottes ausmacht (nämlich dessen Identität mit dem Selbst), begeht er eine unglückliche Grenzüberschreitung, welche ihm zwar ermöglicht, die Vorstellung von der Relativität Gottes auf die biblische Geschichte der Offenbarung anzuwenden, welche ihn aber gerade als Grenzüberschreitung den gefährlichsten und fragwürdigsten Spekulationen preisgibt.

Mit dieser Grenzüberschreitung meinen wir genau jenen Fehler, den wir in unserer Arbeit befürchten zu müssen glaubten für den Fall, daß Jung einmal seine religionspsychologische Forscherarbeit zusammenfassen und in systematischer Art darstellen wollte, ohne sich der qualitativen Verschiedenheit bewußt zu sein zwischen religiöser Erfahrung und dem, was wir Offenbarungs-Glaubens-Akt nannten. Denn nur vom Offenbarungs-Glaubens-Akt her ist die Grenze religiöser Erfahrung als eine unüberschreitbare, aller Erfahrung von Gott selbst gesetzte Schranke zu verstehen.

In der «Antwort auf Hiob» liegt nun ein solcher Versuch zu zusammenfassender Darstellung vor. Und in diesem Versuche ist Jung der drohenden Gefahr erlegen, die Grenze, die religiöser Erfahrung gesetzt ist, zu übersehen, Gott und Selbst gleichzusetzen und also die reine Potentialität eines Jenseits der Grenze, an welche religiöse Erfahrung im Selbst wirklich stößt, in eine religiöse Erfahrung des Selbst gegebene Größe umzusetzen.

In solch fälschlichem Umsetzen, Übersetzen und Gleichsetzen aber bewegt sich Jung in einem ewigen Zirkel, auf den in endloser Wiederkehr eine vorletzte Größe der andern folgt, auf dem der Mensch zwar ausgeht, um Gott zu suchen, aber immer wieder zu sich selber zurückkehren muß, weil er um Haaresbreite nur, aber darum nicht minder radikal die Grenze verfehlt, wo Gott ihm begegnen möchte.

Weil aber Jung im Kreise denkt und wegen seiner Mißachtung der Grenze auch denken muß, so ist nicht der Gott der Bibel, der in der Geschichte mit seinen Menschen handelt und den Kreis des Menschlichen im einmaligen Wunder des Christus-Lebens in Freiheit auftut, das Gegenüber seines Denkens, sondern ein Gott, der fortschreitend sich «inkarniert», der immer mehr

Mensch wird, dem eine «innergöttliche Tendenz zur Menschwerdung¹²» innewohnt, der dieser zwingenden Tendenz folgend seiner selbst bewußt wird, der also wird, der er war, nämlich und eben Mensch, weil er schon immer dem projizierenden Unbewußten des Menschen ursprünglich verhaftet und verpflichtet war.

Damit aber ist unzweideutig klar, daß sich eine Kritik an der «Antwort auf Hiob» auf genau denselben Gedanken richten muß, der auch schon Gegenstand unserer Kritik an Jungs religionspsychologischem Denken war, nämlich auf die Vorstellung von der Inkarnation Gottes.

Die göttliche Offenbarung, ja Gott selbst entwickelt sich parallel zu der psychischen Entwicklung des Menschen. Auch Gott macht einen Individuationsprozeß durch. Aus einem unbewußt-amoralischen Zustand erhebt sich Jahwe – zu solcher Erhebung angeregt durch Hiob, dem am eigenen Schicksal «Jahwes Doppelnatur... offenbar geworden¹³» ist – «indem er indirekt anerkennt, daß der Mensch Hiob ihm moralisch überlegen ist und daß er deshalb das Menschsein noch nachzuholen hat¹⁴».

Dadurch, daß Gott nun Mensch wird, sich also parallel dem menschlichen Individuationsgang entwickelt, erreicht er einen höheren Grad des göttlichen Bewußtseins und erinnert sich seiner Allwissenheit.

«Jahwes Absicht, Mensch zu werden, die sich aus dem Zusammenstoß mit Hiob ergeben hat, erfüllt sich im Leben und Leiden Christi¹⁵.» So ist Christus der Schnittpunkt der zwei Linien, der göttlichen und der menschlichen, ist das Symbol für die vollzogene Humanisierung Gottes wie für die vollzogene Deifizierung des Menschen. Mit Christus fängt beides an (mit ihr hört aber beides nicht auf), die immer weiterschreitende Vermenschlichung Gottes und die wachsende Vergottung des Menschen, wie sie sich nach Jung klassisch ausdrückt im neuesten Mariendogma der katholischen Kirche¹⁶.

An diesem Punkt nun scheiden sich die Wege. Daran trennt sich christlich-reformatorischer Glaube von Jungs Psychologie, daß beide zwar von der Offenbarung Gottes in seiner Menschwerdung reden, darunter aber wesentlich Verschiedenes verstehen.

Die Menschwerdung Gottes ist für C. G. Jung eine Wandlung der Person Gottes, ein Prozeß göttlicher Bewußtwerdung, der als ein archetypischer Vorgang keiner bestimmten Zeit zugewiesen sein kann, sondern geschah und geschieht und geschehen wird wo und wann immer ein Mensch in seinem eigenen Individuationsprozeß das göttliche Drama wiederholend erkennt. Diese Gotteswandlung als eine Wirkung und Wirklichkeit «können wir nur mittels der Psyche feststellen, wobei wir aber nicht zu unterscheiden vermögen,

ob diese Wirkungen von Gott oder vom Unbewußten kommen, d. h. es kann nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit und das Unbewußte zwei verschiedene Größen seien¹⁷. Das heißt: Die Gotteswandlung in der Menschwerdung entspricht einer der Biographie des Einzelmenschen wie der Geschichte der Menschheit zuzuweisenden Wandlung des Menschen. Oder mit andern Worten: Der Mensch wird im Individuationsprozeß gewandelt, ein anderer; dem entspricht ein gewandelter, ein anderer Gott et vice versa.

Der Menschwerdung Gottes geht in der religiösen Erfahrung eine Selbstwerdung, ja eine Gottwerdung des Menschen parallel.

Dabei spielen Gestalt, Leben und Kreuz Christi auf keinen Fall eine einzigartige Rolle. Jesu Besonderheit besteht lediglich darin, daß er eine erste und wichtige Station ist auf dem Wege der fortschreitenden göttlichen Menschwerdung¹⁸.

Damit aber ist die Menschwerdung Gottes im Sinne Jungs geradezu zum Symbol direkter, kontinuierlicher Gotteserkenntnis aus religiöser Erfahrung geworden. Im Archetypus des Selbst passiert der Mensch unmittelbar die Grenze zu Gott, oder besser gesagt: er braucht gar keine Grenze zu überschreiten, weil er im Selbst schon Gott vorzufinden glaubt – ein Glaube, dessen illusorischer, hybrider Charakter in der vorliegenden Arbeit genügend dargelegt wurde.

Dem allem gegenüber versteht der christlich-reformatorische Glaube die Menschwerdung Gottes gerade als Zeichen der Unmöglichkeit direkter, kontinuierlicher Gotteserkenntnis aus religiöser Erfahrung. Daß Gott Mensch wurde, das ist gerade ein Schlag gegen die Erkenntnismöglichkeiten, welche Jung in der religiösen Erfahrung und der von ihr ausgehenden Spekulation erblickt.

Das zeigt sich in klassischer Weise in den Begriffen des *Deus absconditus* und des *Deus revelatus*, mit welchen Luther das Geheimnis der Offenbarung, das Wunder der Menschwerdung Gottes zu bezeichnen sucht.

Die Erkenntnis, daß diese beiden Begriffe zu den zentralen in Luthers theologischem Denken gehören, ist zwar noch nicht sehr alt. Es ist das Verdienst von F. Kattenbusch¹⁹ und W. von Loewenich²⁰, die konstitutive Bedeutung der Lehre vom *Deus absconditus* für Luthers theologische Erkenntnistheorie und mit ihr für sein Verständnis der Offenbarung Gottes im Menschen Jesus Christus aufgezeigt zu haben.

Vorher wurde der Gedanke vom *Deus absconditus* entweder wie bei Ritschl als ein Rückfall Luthers in den occamistischen Nominalismus erklärt (bedingt durch das Streitgespräch mit Erasmus)²¹, oder dann wie bei Th. Harnack²²

und R. Seeberg²³ einseitig auf den Schöpfergott bezogen, der im Gegensatz zum Erlösergott auch extra Christum erkannt werde.

Wenn auch Harnack durchaus die Identität Gottes in dieser Unterscheidung festhält, so hat er doch mit seiner Differenzierung die Möglichkeit und den Anlaß gegeben, den Deus absconditus vom Deus revelatus wenigstens psychologisch zu trennen, was dann H. Pohlmann mit seiner «genetisch-psychologischen Methode» getan hat. Im Nacheinander und Nebeneinander dieser beiden Dei sieht Pohlmann die innere religiöse Entwicklung Luthers widerspiegelt²⁴.

Damit aber wären wir wieder ganz in der Nähe von C. G. Jung, für den ja – wie gesagt – Gott sich als eine «Wirklichkeit der Seele» der menschlichen Bewußtwerdung entsprechend wandelt, und zwar durch seine Inkarnation, besser: seine Innewohnung im einzelnen Menschen sich wandelt vom relativ unbewußten Schöpfergott²⁵ zum bewußten Erlösergott, d. h. zum Vereiniger der Gegensätze²⁶, also sozusagen vom Deus absconditus zum Deus revelatus.

Nun geht es aber Luther und mit ihm allem christlichen Glaubensdenken letztlich niemals um eine «Wirklichkeit der Seele», wenn von der Menschwerdung Gottes, von seiner Selbstkundgebung in Jesus Christus die Rede ist, sondern es geht dabei um eine Wirklichkeit Gottes, die allem Menschlichen gegenüber und mithin auch aller «Wirklichkeit der Seele» gegenüber transzendent ist; es geht um die Wirklichkeit Gottes, dessen schlechthinnige Letzttheit religiöser Erfahrung und d. h. der bewußtwerdenden Entfaltung der Wirklichkeit der Seele nie gegeben, sondern als reine Potentialität nur immer jenseits der Grenze aufgegeben ist – aufgegeben im Sinne einer unlösbaren Aufgabe, an der religiöse Erfahrung zerbrechen muß.

Damit aber ist es auch nie einer empirischen Psychologie möglich, diese Wirklichkeit Gottes in der Mensch gewordenen Offenbarung Gottes zu verstehen. Wird dennoch versucht – wie das ja Jung in seiner «Antwort auf Hiob» ganz entschieden tut – mittels der Psychologie an diese Gotteswirklichkeit heranzutreten, so geschieht das nur immer auf Kosten der Wahrheit. Es muß dann nämlich die reine Potentialität eines Transzendenten umgesetzt und umgelogen werden in eine Gegebenheit, welche der (religiösen, direkten und kontinuierlichen) Erfahrung zugänglich ist.

Damit aber ist Gottes transzendente Wirklichkeit auch in seiner Menschwerdung mißachtet und also fälschlich verstanden als eine Wandlung, als eine Entwicklung.

Demgegenüber handelt es sich bei der Vorstellung Luthers vom Deus absconditus und Deus revelatus in keiner Weise um den Gedanken einer

Wandlung Gottes, einer göttlichen Entwicklung vom verborgenen zum offenbaren, vom unbewußten zum bewußten Gott. Sondern der *Deus absconditus* und der *Deus revelatus* stehen in einem Identitätsverhältnis, nicht etwa nur sachlicher, sondern auch – wenn man so sagen darf – zeitlicher Art.

Gott offenbart sich, indem er sich verbirgt. In der *Incarnatio Dei* ist der verborgene Gott offenbar und der offenbare Gott verborgen. Das ist das Geheimnis und Wunder der Menschwerdung Gottes.

Die Inkarnation ist Verhüllung Gottes²⁷.

«*Sapientia incarnata ac per hoc abscondita*²⁸.»

Aber Gott verhüllt sich durch seine Menschwerdung, um sich zu offenbaren.

«*Homo abscondit sua ut neget, Deus abscondit sua ut revelet*²⁹.»

Die ganze Antinomik der Begriffe, mit denen Luther hier operiert, bedeutet in erster Linie, daß Gott niemals direkt und kontinuierlich zu erkennen oder zu erfahren ist, sondern nur indirekt dank seiner Selbstkundgebung im Menschen Jesus Christus, also nur in seiner Verhüllung.

Gotteserkenntnis ist also der Erfahrung nie möglich; sie vollzieht sich nur immer im Glauben – *sub contraria specie*³⁰.

Damit versteht Luther in klarem Gegensatz zu Jung die Menschwerdung Gottes gerade nicht als eine Entwicklung oder Wandlung Gottes, welche der Mensch in einer parallel laufenden eigenen Entwicklung und Wandlung sich bewußt machen könnte, und welche so der Anlaß und die Ermöglichung kontinuierlich-direkter Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung – *analogia entis* – wäre.

Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist für Luther vielmehr ein historisch einmaliger Gnadenakt Gottes, welcher als die Selbstkundgebung *Gottes* von keiner auch noch so religiösen Erfahrung je direkt angeschaut, ergriffen und erkannt werden, sondern nur immer – *sub contraria specie*, indirekt – geglaubt werden kann.

Luthers Begriffe des *Deus absconditus* und des *Deus revelatus* bezeichnen also keine der Erfahrung verständliche, ja überhaupt keine Wandlung Gottes vom Unbewußt-Göttlichen zum Bewußt-Menschlichen, sie bezeichnen vielmehr in eindeutiger Weise die Tatsache, daß die Menschwerdung Gottes niemals zu erfahren ist, sondern daß Gott in ihr dem Menschen immer nur begegnet in jenem besonderen transzendentalen Akte, den wir als den Ursprung aller Gotteserkenntnis, den wir als den Offenbarungs-Glaubens-Akt bezeichnet haben.

Deus absconditus und *Deus revelatus* sind ein Begriffspaar, welches Kennzeichen ist für die indirekte, im Offenbarungs-Glaubens-Akt «*de coelo*³¹»

geschenkte Gotteserkenntnis, für die «theologia crucis», aber auch Kampfzeichen gegen alle direkte, aus der religiösen Erfahrung abgeleitete metaphysische Spekulation, gegen die «theologia gloriae».

Und so ist zu sagen, daß christlich-reformatorischer Glaube dasjenige, was ihn begründet, nämlich Gottes Menschwerdung, Gottes Selbstkundgebung in Jesus Christus, niemals wieder zu erkennen vermag in Jungs Verständnis der göttlichen Menschwerdung, wie es in der «Antwort auf Hiob» dank einer – in früheren Schriften wohl prädisponierten, nie aber in bewußter Absicht vollzogenen – Grenzüberschreitung zur unglücklichen Formel gebracht wurde.

Damit haben wir gesagt, was wir an dieser Stelle in gebotener Kürze zu Jungs letzter Schrift zu sagen hatten.

Es bliebe einzig beizufügen, daß diese knappe Untersuchung der Hiob-Schrift Jungs im Grunde das selbe Resultat zeitigt wie unsere ganze Arbeit:

Je mehr wir uns dem Geschehen näherten, das wir Offenbarungs-Glaubens-Akt nannten, desto fragwürdiger wurden alle Begriffe, die menschliche Fähigkeit, menschliche Erfahrungs- und Denkmöglichkeit bezeichnen.

Je deutlicher sich uns der transzendente Charakter des Gnadenaktes Gottes erhellte, desto mehr zeigte sich die falsche Orientierung jedes theologischen Denkens, das in den Kategorien der Erfahrung aufgeht.

Während wir noch daran waren, von religiöser Erfahrung, kollektiv-psychischer Ordnung, archetypischer Individuation usw. zu reden und uns immer mehr der Grenze solchen Redens näherten, erwies sich gerade dieses Reden als unzulänglich, genau so wie der Begriff des Sonnenaufgangs dem unter den Händen zerbricht, der die wahren Verhältnisse der astralen Welt zu erkennen sich anschickt. – Im Offenbarungs-Glaubens-Akt kommt die Erfahrung zu ihrem Ende, hier wird sie und ihr ganzer Kreis zerbrochen und aufgehoben.

Und wenn Jung erklärt, im tiefsten Leiden Christi werde die Antwort auf Hiob gegeben³², so möchten wir sagen, daß im Gegenüber des Offenbarungs-Glaubens-Aktes, in Jesus Christus, Gott dem Menschen zwar nicht seine Fragen löst, aber daß er ihn erlöst von der schweren Frage nach dem Sinn menschlichen Seins, wie sie sich ihm in ihrer Verkehrtheit quälend stellt von der religiösen Erfahrung her und ihn gefangen nimmt in einem verfallenen Denken und in einer gebrochenen Begrifflichkeit. Im Offenbarungs-Glaubens-Akt ist die religiöse Erfahrung als eine selbstherrliche, hybride und sündige Selbstentfaltung des Menschen aufgebrochen, aufgetan und aufgehoben von Gott – aufgehoben aber auch bei Gott, der gegen sie und gleichzeitig auch durch sie hindurch aus eitel Gnade und in ewiger Freiheit auf seinen Menschen zuschreitet.

Anmerkungen

Erster Hauptteil: Die religiöse Erfahrung

I. Die Frage nach der Allgemeinheit des Religiösen

- ¹ Ernst Troeltsch: Was heißt «Wesen des Christentums?» Ges. Schriften II, 1922, S. 386–451.
- ² Oskar Bauhofer: Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie. 1930. S. 177/178.
- ³ Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 1947. S. 250.
- ⁴ Immanuel Kant: Streit der Fakultäten. S. 77 ff. Kant wird in der Folge zitiert nach der Ausgabe von Karl Vorländer im Rahmen der «Philosophischen Bibliothek» – Leipzig.
- ⁵ Kant: Streit der Fakultäten. S. 93.
- ⁶ a. a. O. S. 77 f.
- ⁷ Kant: Zum ewigen Frieden. S. 147 (Anmerkung).
- ⁸ Kant: Religion innerhalb . . . , S. 158.
- ⁹ a. a. O. S. 158.
- ¹⁰ Kant: Streit der Fakultäten. S. 114.
- ¹¹ Kant: K. r. V. 2, S. 64.
- ¹² Kant: Fortschritt der Metaph. I. Abt.
- ¹³ Kant: Prologomena. S. 51.
- ¹⁴ Diesen Nachweis zu erbringen, hat in gewissem Sinne Heinrich Scholz in seiner «Religionsphilosophie» (Berlin 1921) versucht:
«Wenn es überhaupt eine religiöse Erfahrung gibt, so muß sie sich auf ‚unirdischen‘ Eindrücken aufbauen. Nun gibt es aber solch ‚unirdische‘ Eindrücke. Folglich gibt es eine religiöse Erfahrung.» (S. 99.)
Also unirdische Eindrücke sind hier Grund, Unirdisches ist hier Gegenstand religiöser Erfahrung. Damit scheint der religiösen Erfahrung ein ihr adäquater, übersinnlicher Gegenstand gewonnen zu sein. Scholz macht dann dazu allerdings sofort die einschränkende Bemerkung: «Unser ‚Unirdisches‘ ist in seiner Einschränkungswiese genau so natürlich, wie irgendein Irdisches. Das irdische Maximum kann nicht natürlicher in die Erscheinung treten, als unsere ‚unirdischen‘ Eindrücke.» (S. 99.)
«Wenn wir also von ‚unirdischen‘ Eindrücken sprechen, so meinen wir fortan stets ihrer Erscheinungs- oder Erzeugungsart nach irdische Eindrücke von singulär gefühlsbetontem, folglich ‚unirdischem‘ Gehalt.» (S. 112.) Das Unirdische am von Scholz demonstrierten Gegenstand religiöser Erfahrung ist nicht an seiner Erzeugungs- oder Erscheinungsart zu erkennen, es ist ein Gefühlswert. Das Entscheidende für die religiöse Erfahrung ist nun zweifellos nicht das der Erscheinung oder Erzeugung nach

Irdische, sondern gerade das der Wertung und im Irdischen der Deutung nach Unirdische, so daß «irdisch' nur noch die Erhaltung der Integrität des immanenten psychischen Strukturzusammenhanges bedeuten kann». (S. 112.)

Diese Erhaltung der Integrität des immanenten psychischen Strukturzusammenhanges, den das Irdische der Erscheinung und Erzeugung nach garantiert, sie bildet die Möglichkeit für einen der Erfahrung zugänglichen innerweltlichen Gegenstand. Der in solcher Erfahrung dargestellte, die Grenzen des Empirischen und Irdischen sprengende Gefühlsgehalt und Gefühlswert macht solche Erfahrung zur Erfahrung von Unirdischem und damit zur spezifisch religiösen Erfahrung. So wird es Scholz möglich, der religiösen Erfahrung eine wesentliche, ja die wesentliche Rolle im Rahmen letzter Erkenntnis des Übersinnlichen anzuweisen.

¹⁵ Kant: K. r. V. 2, S. 342/343.

¹⁶ a. a. O. S. 310.

¹⁷ Kant: Streit der Fakultäten. S. 103 (Anm.).

¹⁸ Noch deutlicher übrigens als Kant scheidet Schelling den Begriff des Gegenstandes aus der Erkenntnis des Übersinnlichen, namentlich aus der Gotteserkenntnis aus: «In keiner Art der Erkenntnis kann sich Gott als Erkanntes (als Object) verhalten: als Erkanntes hört er auf Gott zu sein. Wir sind niemals außer Gott, so daß wir ihm uns fûrsetzen könnten, als Object.» (Ges. Werke. I, VII, S. 150.)

¹⁹ Kant: Religion innerhalb ... S. 167.

^{19a} Schleiermacher: Der christliche Glaube, 1. Kap. § 3, 4.

²⁰ Schleiermacher: Der christliche Glaube, 1. Kap. § 4, 4.

^{20a} Ernst Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905. S. 35.

²¹ a. a. O. S. 6.

²² a. a. O. S. 11.

²³ a. a. O. S. 17.

²⁴ a. a. O. S. 18.

²⁵ a. a. O. S. 17.

²⁶ a. a. O. S. 18.

²⁷ a. a. O. S. 20.

²⁸ a. a. O. S. 20.

²⁹ a. a. O. S. 21.

³⁰ a. a. O. S. 22.

³¹ a. a. O. S. 23.

³² a. a. O. S. 24.

³³ a. a. O. S. 30.

³⁴ a. a. O. S. 32.

³⁵ a. a. O. S. 44.

³⁶ a. a. O. S. 44.

³⁷ a. a. O. S. 45.

³⁸ a. a. O. S. 44/45.

³⁹ a. a. O. S. 45.

⁴⁰ a. a. O. S. 48.

⁴¹ a. a. O. S. 47.

⁴² a. a. O. S. 49.

⁴³ a. a. O. S. 49.

⁴⁴ a. a. O. S. 49.

⁴⁵ a. a. O. S. 52.

⁴⁶ a. a. O. S. 53.

- 47 a. a. O. S. 54.
- 48 «... das religiöse Apriori soll nur dazu dienen, das Notwendigkeitselement in der empirischen Erscheinung ... festzustellen ...» (l. c. S. 45.)
- 49 Etwa a. a. O. S. 44 unten.
- 50 a. a. O. S. 35.
- 51 a. a. O. S. 16.
- 52 a. a. O. S. 35/36.
- 52^a a. a. O. S. 47.
- 53 Oskar Bauhofer: Das Metareligiöse. S. 188.
- 54 Oskar Bauhofer a. a. O. S. 189.
- 55 a. a. O. S. 189.
- 56 Zu Freuds Theorie über das Religiöse siehe z. B.: Oskar Pfister: Psychoanalyse und Weltanschauung. Wien-Zürich 1928.
Zur Einführung in das gesamte Denken von Freud dient:
Ernst v. Aster: Die Psychoanalyse, 1949.
Ein gutes Bild der Persönlichkeit von Sigmund Freud vermittelt:
Stefan Zweig in: Die Heilung durch den Geist. 1931, S. 319-445.
- 57 Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion. Ges. Werke. 1948. 14. Bd. S. 325-380.
- 58 «Es gibt keine Instanz über der Vernunft», l. c. S. 350.
- 59 a. a. O. S. 366.
- 60 Für Feuerbach läßt sich alles, was transzendenter, überweltlicher Gegenstand religiöser Erfahrung zu sein scheint, auf den emotionalen Rest an unbefriedigtem Lebenstrieb und elementarem Selbstbehauptungswillen reduzieren, welcher durch seine Unbefriedigtheit zum Abhängigkeitsgefühl als einer Art indirekten oder negativen Selbstgefühls wird (Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion, gehalten 1848/49, veröffentlicht 1851. S. 39, 69, 91, 99).
- 61 Freud: Ges. Werke, 14. Bd., S. 350.
- 62 Der Begriff des Unbewußten oder des Unterbewußten ist in den verschiedensten Bedeutungsmöglichkeiten gebraucht worden. Es ist hier nicht der Ort, näher auf diese verschiedenen Bedeutungen des Begriffes einzugehen. Wir verweisen deshalb auf die folgenden Arbeiten, die sich alle mit dem Begriff des Unbewußten beschäftigen:
G. Weingärtner: Das Unterbewußtsein. 1911.
N. Ach: Über den Begriff des Unbewußten in der Psychologie der Gegenwart. Zeitschrift für Psychologie 1933. S. 223 ff.
D. Brinkmann: Probleme des Unbewußten. 1943.
Zu Anfang der Lehrtätigkeit Freuds wurde die Existenz eines Unbewußten von verschiedenen Seiten energisch bestritten, indem man daran festhielt, daß das Seelische ausschließlich identisch sei mit dem Bewußtsein. Siehe etwa:
O. Bumke: Das Unterbewußte, eine Kritik. 1906.
Schon Augustin scheint der Sache nach unbewußte Domänen der Seele zu kennen, wenn er von den «Schatzkammern» des Gedächtnisses spricht, in deren Dunkel einzelne Gedanken zu verschwinden vermögen, um dann plötzlich wieder zutage zu treten. - Augustin: Confessiones. Lib. X.
Der eigentliche Begriff des Unbewußten wird erst viel später gefaßt. Pierre Janet behauptete von sich, diesen Begriff zum erstenmal wissenschaftlich gebraucht zu haben. Demgegenüber nimmt G. Weingärtner (Das Unterbewußtsein, S. 21) an, daß nicht Janet, sondern der Engländer Lews im Jahre 1875 den Begriff des Unbewußten in die wissenschaftliche Psychologie einführte. In der deutschen Sprache wurde er sodann von Dessoir heimisch gemacht.
- 63 Zu diesem Reduktionsversuch Freuds sei Jungs spöttisches Wort angeführt, man

könne doch den Kölnerdom nicht in der Mineralogie abhandeln, nur weil er auch aus Steinen bestehe! (Wandlungen und Symbole der Libido. 1912. S. 126.)

64 Jung: Seelenprobleme der Gegenwart. S. 77.

65 Vgl. dazu Freud: Ges. Werke, Bd. 2/3 (Die Traumdeutung), S. 614 ff.

66 Freud: Ges. Werke, Bd. 14 (Das Unbehagen in der Kultur), S. 476 ff.

67 Jung: Psychologie und Alchemie. S. 253.

68 Über diese Bilder hat sich Jung neuerdings ausführlich geäußert in: Aion. 1951. S. 22 ff.

69 Jung: Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. S. 30.

70 Jung: in Eranos Jahrbuch 1938, S. 410.

71 Jolan Jacobi: Einführungen in die Psychologie C. G. Jungs. 1940. S. 57.

72 Max Frischknecht: Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs. S. 9.

73 Heinrich Zimmer: Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai. Herausg. v. C. G. Jung. 1944. S. 66.

74 Jung: Energetik der Seele. S. 198.

75 Toni Wolff: Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie. In: Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. S. 76.

76 Jolan Jacobi: Einführung in die Psychologie C. G. Jungs. S. 70.

77 Jung: Energetik der Seele. S. 198.

78 Jolan Jacobi: Einführung in die Psychologie C. G. Jungs. S. 72.

79 Jung: Das göttliche Kind. S. 117.

80 Jung: Das göttliche Kind. S. 110.

81 Jung: Psychologie und Alchemie, S. 203.

82 Jolan Jacobi: Einführung in die Psychologie C. G. Jungs, S. 74.

83 Jung: Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, S. 207.

II. Das Gültigkeitsbewußtsein in der religiösen Erfahrung

1 Gustav Störriing: Das urteilende und schließende Denken in kausaler Behandlung, 1926.

2 Gustav Störriing: Psychologie.

3 Störriing: Psychologie, S. 257.

4 a. a. O. S. 257.

5 a. a. O. S. 257.

6 Störriing: Das urteilende und schließende Denken, S. 13.

7 a. a. O. S. 15 und S. 11.

8 a. a. O. S. 7.

9 a. a. O. S. 14.

10 Immanuel Kant: K. r. V. 2, S. 91.

11 a. a. O. S. 77/78.

12 a. a. O. S. 76.

13 Eugen Bleuler: Lehrbuch der Psychiatrie, 8. Aufl., umgearbeitet von Manfred Bleuler, 1949, S. 49.

14 a. a. O. S. 50.

15 a. a. O. S. 49.

16 Rudolf Brun: Allgemeine Neurosenlehre, Biologie, Psychoanalyse und Psychohygiene leib-seelischer Störungen, 2. Aufl., 1946, S. 110.

17 Vgl. S. 40.

18 Eugen Bleuler: Lehrbuch der Psychiatrie, S. 51.

19 Pierre Janet: Les Nevroses, 1909.

- ²⁰ Rudolf Brun: Allgemeine Neurosenlehre, S. 27.
²¹ Pierre Janet: Les Nevroses, S. 358.
²² Eugen Bleuler: Lehrbuch der Psychiatrie, S. 50.
²³ Siehe Eugen Bleuler: a. a. O. S. 359.
²⁴ a. a. O. S. 51, S. 359.
²⁵ Jung: Seelenprobleme der Gegenwart, S. 121.
²⁶ Jung: Allgemeines über die Komplextheorie. Vortrag in Aarau, 1934.
²⁷ Eugen Bleuler: Lehrbuch der Psychiatrie, S. 49/50.
²⁸ a. a. O. S. 26.
²⁹ Jung: Psychologie und Religion, S. 188.
³⁰ Es ist hier allerdings zu sagen, daß eine forensische Theologie letzte Auskünfte über die Wahrheit ihrer Aussagen von keiner noch so religiösen Erfahrung erwarten und darum alle Fragen nach dem Warum? ihres Denkens niemals mit dem Hinweis auf irgendein Erlebnis noch irgendeine Erfahrung beantworten wird. Wir geraten mit dieser Feststellung aber nur in einen scheinbaren Widerspruch zu dem, was wir eben oben im Text gesagt haben, was mit aller Deutlichkeit aus dem Kapitel über das Gültigkeitsbewußtsein im Offenbarungs-Glaubens-Akt hervorgeht.
³¹ Freud: Ges. Werke, Bd. 9 (Totem und Tabu), S. 188.
³² a. a. O. S. 122.
³³ a. a. O. S. 189, Anm. 2.
³⁴ Jung: Seelenprobleme der Gegenwart, S. 175.
³⁵ Eugen Bleuler: Lehrbuch der Psychiatrie, S. 50.
³⁶ Das gilt wenigstens, wenn der Komplex in einer neurotischen Erkrankung auftritt. Über die Problematik der Psychoanalyse von Schizophrenen u. a. können wir uns hier nicht äußern, weil wir uns in dieser Frage als Nichtmediziner und damit als Nichtpsychiater für unzuständig halten.
³⁷ G. Störting: Vorlesungen über Psychopathologie, S. 327.
³⁸ Freud: Ges. Werke, Bd. 14, S. 374 ff.

III. Mittelbare und unmittelbare religiöse Erfahrung

- ¹ Jung: Psychologie und Religion, S. 84.
² a. a. O. S. 80.
³ Jung: Psychologische Typen, S. 76.
⁴ Jung: Psychologie und Religion, S. 85.
⁵ a. a. O. S. 84.
⁶ a. a. O. S. 83 ff.
⁷ Hans Schär: Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich 1946, S. 193.
⁸ Siehe dazu auch: Eranos-Jahrbuch 1934, S. 188 und: Seelenprobleme der Gegenwart, S. 170 ff.
⁹ Origenes: De princip. 4, 16.
^{9a} Fast wörtlich gleich wie Origenes denkt auch Roger Caillos, wenn er sagt:
 «Objet de foi, le Mythe engage profondément les règles de conduite de la personne.»
 – Roger Caillos: Le Mythe et l'Art. Deuxième Congrès International d'Esthétique et de Science de l'Art. F. Alcan, Paris 1937. I, S. 280.
¹⁰ «Er (d. i. Jung) nennt sie (d. i. die katholische Kirche) die größte Objektivation psychischer Symbole im Abendland und ist der Ansicht, daß die Existenz der katholischen Kirche für viele Menschen eine unbedingte Notwendigkeit ist... Jeder andere Weg wäre für die seelischen Kräfte dieser Menschen zu schwer und zu gefährlich...» – Hans Schär: Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, S. 193.

- 11 Jung: *Psychologie und Religion*, S. 81.
- 11^a Dieser Wertschätzung der katholischen Kirche durch C. G. Jung entspricht eine gewisse Sympathie katholischer Theologen gegenüber C. G. Jung, welche sich in einer ganzen Anzahl von Schriften ausdrückt. So vergleiche man z. B.:
A. Willvorn: *Vom Unbewußten im Aufbau des religiösen Erlebens*. Annalen der Philos. Gesellschaft der Innerschweiz. Schwyz 1945, 2. Jahrg., Nr. 2.
Das Bild des unbekannten Gottes im Unbewußten. Leitartikel in: *Apologetische Blätter*, 8. Jahrg., Nr. 6, 1944, S. 59 ff.
- 12 Zu dieser positiven Einstellung Jungs dem Mythos und dem Dogma gegenüber bildet die Religionspsychologie des Freudschülers Reik den größtmöglichen Gegensatz: Theodor Reik: *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*. Sonderabdruck aus: *Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften*, ed. S. Freud, Bd. XIII, 1927.
- 12^a a. a. O. S. 88.
- 13 a. a. O. S. 88/89.
- 14 a. a. O. S. 91.
- 15 Ein in gewissem Sinne ähnlicher Standpunkt in diesen Fragen wird auch von einem protestantischen Theologen vertreten, nämlich von: Kurt Leese: *Die Religion des Protestantischen Menschen*, 2. Aufl., Federmann – München 1948.
- 16 Jung: *Psychologie und Religion*, S. 89.
- 17 a. a. O. S. 88.
- 18 Jung: *Psychologische Typen*, S. 370/371.
- 19 Martin Luther: *Römerbrief-Vorlesung 1515/1516*, Kaiser – München 1928, S. 313.
- 20 Siehe dazu auch: Edgar Michaelis: *Geisterreich und Geistesmacht, der Heilungs- und Dämonenkampf J. Chr. Blumhardts*, Haupt – Bern 1950, S. 107 ff.
- 21 Jung: *Psychologische Typen*, S. 370.
- 22 a. a. O. S. 371.
- 23 a. a. O. S. 371.
- 24 a. a. O. S. 376/377.
- 25 Jung: *Psychologie und Religion*, S. 88.
- 26 Hölderlin: *Patmos: (Dem Landgrafen von Homburg)*.
- 27 Jung: *Psychologische Typen*, S. 370.
- 28 Dante Alighieri: *La Divina Commedia*, I. Teil, 3. Gesang, Vers 9.
- 29 Jung: *Psychologie und Religion*, S. 92.
- 30 a. a. O. S. 93.
- 31 Jung: *Gestaltungen des Unbewußten*, S. 48.
- 32 Jung: *Psychologische Typen*, S. 598.
- 33 Eine Illustration zu dem Gesagten bildet die mittelalterliche, aber auch die moderne, ja überhaupt jede Malerei, in welcher ein dramatisches Geschehen ausgedrückt werden soll. Während die mittelalterliche, aber auch noch die Malerei der Renaissance das dramatische Geschehen dadurch auszudrücken versuchte, daß sie – auf die Fläche des Gemäldes verteilt – jeden einzelnen Akt zur Darstellung brachte, geht ein Teil der ganz modernen Malerei so vor, daß einzelne dramatische Elemente ineinander gefügt werden und so das Ganze des dramatischen Geschehens darstellen. – Man vergleiche etwa die «Leda mit dem Schwan» von Antonio Coreggio mit einem Bild von Picasso.
- 34 Zur Definition des Begriffes der Individuation siehe Jung: *Psychologische Typen*, S. 637 ff.
- 36 Freud: *Ges. Werke Bd. 9 (Totem und Tabu)*, siehe vor allem S. 171 ff.
- 37 Karl Jaspers: *Vernunft und WIDERVERNUNFT in unserer Zeit*, 1950, S. 18.

- ³⁸ Es ist nicht erstaunlich, wenn Jung sich von seinem Lehrer Freud gerade an diesem Punkte getrennt hat. – Siehe Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, 1912.
- ³⁹ Karl Jaspers: Vernunft und WIDERvernunft, S. 18.
- ⁴⁰ Der Satz, wonach zum Sinnverständnis das Vereinzelte nicht genügt, erfährt seine negative geistesgeschichtliche Bestätigung bei Stirner, dem Zeitgenossen Kierkegaards. Stirner, der Realität nur sehen kann in der Kategorie des «Einzelnen», sagt einmal: «Für Mich gibt es keine Wahrheit, denn über Mich geht nichts!» Man könnte – da ja die Wahrheitsfrage unlöslich mit der Sinnfrage verbunden ist – diesen Satz auch ändern und sagen: für mich gibt es keinen Sinn, denn über mich geht nichts! Im Raume des französischen Denkens ließe sich dasselbe sagen von Stendhals' «égoïste», der in Beziehung auf die Sinnfrage ein harmloser, aber doch ein Vorläufer des «existentialisme» im Sartreschen Sinne ist. Zum Ganzen siehe auch: Martin Buber: Die Frage an den Einzelnen, in: Dialogisches Leben, Müller – Zürich 1947, S. 189 ff.
- ⁴¹ Siehe dazu: Jolanda Jacobi: Einführung in die Psychologie C. G. Jungs, S. 132.
- ⁴² Hans Schär: Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, S. 151.
- ⁴³ Siehe dazu die Kritik von Rudolf Brun: Allgemeine Neurosenlehre, S. 463: Brun ist mit Freud bezeichnenderweise der Ansicht, daß man alle finalen Gesichtspunkte in der Psychotherapie sowie die Sinnfrage außer acht lasse und sich auf die Wiederherstellung der «Arbeits- und Genußfähigkeit» des Menschen beschränke. Ähnlich wie Brun äußert sich Ernst von Aster: Einführung in die Psychoanalyse, S. 142 f.
- ⁴⁴ Kierkegaard 1847, zit. nach Martin Buber: Dialogisches Leben, S. 189. Über den eminenten Unterschied zwischen dem Stirnerschen Begriff des «Einzigsten» und dem Kierkegaardschen des «Einzelnen» siehe Martin Buber: Dialogisches Leben, S. 189 ff. Wollte man etwas kühn formulieren, so könnte man sagen, daß die Hintergründe der Freudschen Psychoanalyse mit dem Begriff des «Einzigsten», die Hintergründe der Psychologie Jungs mit dem des «Einzelnen» bezeichnet werden könnten.
- ⁴⁵ Man beachte auch hier den gewaltigen Gegensatz zu Freud: «Wenn Freud von der Religion heilen will, will Jung durch die Religion . . . heilen.» – Hans Schär: Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, S. 257. Siehe auch Jungs Schrift: Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, Vortrag 1932, Rascher – Zürich, und Jung: Seelenprobleme der Gegenwart, S. 104.
- ⁴⁶ Über die Problematik des Begriffes der Ganzheit der Persönlichkeit siehe S. 118 ff. Siehe auch die Ausführungen zum Begriff der Ganzheit bei Th. Bover: Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen. Haupt – Bern 1946, S. 15–31 (insbesondere S. 23 ff. und S. 116).
- ^{46a} Wenn wir den Begriff «transzendent» brauchen, so möchten wir unbedingt eine Vorstellung vermeiden wissen, die sich sonst meistens als Voraussetzung dem Gegensatzpaar: Transzendenz – Immanenz unterschiebt, nämlich die Vorstellung einer ruhenden Unendlichkeit gegenüber einer in sich geschlossenen Endlichkeit. Eine solch statische Ontologie, ja gewissermaßen auch Theologie, ist für christliches Denken nicht möglich, welches sich immer unter der Voraussetzung eines dynamisch in der Geschichte handelnden Gottes vollzieht. Wir bezeichnen mit «transzendent» also lediglich das, was sich aus keiner menschlichen Anlage und Möglichkeit ableiten und bestimmen läßt.
- ⁴⁷ Wir übernehmen den Ausdruck «schlechthinnig» auch in seinem Bedeutungsgehalt von Schleiermacher, der ihn seinerseits von Delbrück hat, (Schleiermacher: Der christliche Glaube, I. Kap., § 4.) um nicht ähnliche andere Begriffe brauchen zu müssen,

die den Nachteil einer viel größeren Mehrdeutigkeit mit sich bringen. Zum Begriff «schlechthinnig» siehe Schleiermachers Untersuchung über das Problem der Freiheit in: *Der christliche Glaube*, 1. Kap., § 4, 2–4.

^{47a} Die von vielen Autoren festgestellte häufige Gemeinschaftslosigkeit des Jugendlichen ist eine gute Illustration für den durch einen übermächtigen Archetypus gestoppten Individuationsgang und damit also für das Fragmentsein.

Eduard Spranger etwa bezeichnet die «unendlich verschlossene Einsamkeit» als ein «Grundlebenis... des erwachsenden Jugendalters». – Eduard Spranger: *Psychologie des Jugendalters*, 18. Auflage, Quelle & Meyer – Leipzig 1925, S. 112.

⁴⁸ Der vom Professor für Jugendpsychiatrie an der Sorbonne, Paris, Heuyer, in einem Vortrag (Zürich 1951) als typisch für jeden Jugendlichen bezeichnete Wechsel aus dem «mysticisme» in den «rationalisme morbide» (oder umgekehrt) bietet zum Gesagten ein gutes Beispiel.

⁴⁹ Vgl. S. 45 ff.

⁵⁰ Vgl.: *Die Bakchen*, Tragödie von Euripides.

⁵¹ Hans Schär: *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs*, S. 91.

⁵² Jung: *Wotan*, *Neue Schweizer Rundschau*, März 1936, S. 657–669, und Jung: *Psychologie und Religion*, S. 51.

⁵³ Vgl. S. 42 ff.

⁵⁴ Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*.

IV. Zur Problematik des Archetypus des Selbst

¹ Vgl. S. 37.

² Die Aussagen Jungs über den Archetypus des Selbst verteilen sich auf sein ganzes Werk. Es ist deshalb ausgeschlossen, alle darauf sich beziehenden Stellen Jungs hier anzuführen. Am meisten erhält man wohl Auskunft in: *Psychologie und Alchemie*; *Psychologie und Religion*; *Symbolik des Geistes* und neuerdings in: *Aion* (1951), S. 44 ff.

³ Jung: *Paracelsica*, S. 167.

⁴ *Eranos-Jahrbuch* 1935, S. 12.

⁵ Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, S. 206.

⁶ Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 254.

⁷ Jolande Jacobi: *Einführung in die Psychologie C. G. Jungs*, S. 139.

⁸ Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 156.

⁹ Jung: *Paracelsica*, S. 92.

¹⁰ Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, S. 206.

¹¹ Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 253.

¹² Max Frischknecht: *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs*, S. 14.

¹³ Heinrich Zimmer: *Der Weg zum Selbst*, Rascher – Zürich, 1. Aufl., 1944.

¹⁴ In den verschiedenen *Eranos-Jahrbüchern*.

¹⁵ Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, S. 206.

¹⁶ Heinrich Zimmer: *Der Weg zum Selbst*, S. 16.

^{16a} Jung: *Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, S. 37 ff.

Jung: *Gestaltungen des Unbewußten*, S. 182.

¹⁷ Siehe Jung: *Psychologie und Religion*, S. 154/155, und Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 640/641.

¹⁸ Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 23.

¹⁹ Jung, a. a. O. S. 28.

²⁰ Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 28/29.

- ²¹ Jung: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, S. 202/203.
- ²² «Das Selbst, das mich umfaßt, umfaßt auch viele andere»; denn es «gehört nicht mir und ist nicht mir eigentümlich, sondern es ist überall. Es ist paradoxerweise Quintessenz des Individuums und doch zugleich ein Kollektivum» – Jung: *Paracelsica*, S. 167.
- ²³ Jolanda Jacobi: Einführung in die Psychologie C. G. Jungs, 2. Aufl., S. 167.
- ²⁴ Siehe dazu J. W. Hauer: Symbole und Erfahrungen des Selbstes in der Indo-Arischen Mystik. *Eranos-Jahrbuch* 1934.
- ²⁵ Vgl. S. 35 ff.
- ²⁶ Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 253.
- ²⁷ Diese wesensmäßige Verwandtschaft der Erscheinungsform ist von Jung in seinem Buch: *Psychologie und Alchemie* nachgewiesen worden.
Siehe auch Wilhelm – Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte, ein chinesisches Lebensbuch*.
- ²⁸ Siehe z. B. Plato: *Timaeus*, 7.
- ²⁹ Siehe auch Zeller: *Griechische Philosophie*, III. Teil, S. 120.
- ³⁰ *Weisheit Salom.* 11, 81.
- ³¹ Siehe dazu Hermann Krings: *Ordo. Philosophisch-Historische Grundlage einer abendländischen Idee*. Halle 1941.
- ³² Die *Vita Heinrici* ist in 13 Teile gegliedert. – Eine höchst plausible Erklärung dieser Einteilung sowie eine Interpretation der ganzen *Vita Heinrici* gibt Hans Frieder Haefele in einer Zürcher Dissertation.
- ³³ Siehe dazu: Rodulfus Glaber: *De divina quaternitate*. S. 2 ff.
- ³⁴ Über die mittelalterliche (und antike, vor allem pythagoräische) Zahlensymbolik im Allgemeinen orientiert: V. H. Hopper: *Medieval Number Symbolism*. New York, Columbia University Press 1938.
Für die symbolische Bedeutung der biblischen Zahlen im Mittelalter siehe: Isidor von Sevilla: *De numeris*. Ph. 83, 179 ff.
Dazu: *Die Augustinischen Schrift-Auslegungen, am besten bei:*
P. Charles: *L'élément populaire dans les sermons de St. Augustin*. *Nouvelle revue théologique*. 1947, S. 619 ff.
- ³⁵ Siehe auch: Jung: *Symbolik des Geistes*, S. 383/384.
- ³⁶ Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 45.
- ³⁷ Jung, a. a. O. S. 45.
- ³⁸ Siehe auch: Jung, a. a. O. S. 432/433.
- ³⁹ Zum Begriff der sog. inferioren oder minderwertigen Funktion siehe: Jung: *Psychologische Typen*, S. 646/647.
- ⁴⁰ «Ohne Integration des Bösen aber gibt es keine Ganzheit.» – Jung: *Symbolik des Geistes*, S. 385.
- ⁴¹ Siehe auch: Riwkah Schärf: Die Gestalt des Satan im Alten Testament, in: *Symbolik des Geistes*, S. 153–319.
- ⁴² Jolanda Jacobi: Einführung in die Psychologie C. G. Jungs, S. 209.
Weiteres zur Frage des Vereinigenden Symbols, siehe:
Jung: *Psychologische Typen*, S. 269–380.
Jung: *Psychologische Typen*, S. 674 ff., insbesondere S. 680 ff.
Erich Neumann: *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, 1949, S. 440 ff.
- ⁴³ Jung: *Psychologie und Religion*, S. 131.
- ⁴⁴ Über die Symbolik des Mandala siehe neben «*Das Geheimnis der goldenen Blüte*» auch: «*Gestaltungen des Unbewußten*», S. 187–235.
- ⁴⁵ Jung: *Psychologie und Religion*, S. 147.

⁴⁶ a. a. O. S. 146/147.

⁴⁷ a. a. O. S. 146.

⁴⁸ a. a. O. S. 147/148.

⁴⁹ a. a. O. S. 149.

⁵⁰ a. a. O. S. 146.

⁵¹ a. a. O. S. 149/150.

⁵² a. a. O. S. 151.

⁵³ Vgl. S. 84 ff.

⁵⁴ So etwa Max Frischknecht: Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs, 1945, S. 24–27.

5. Das Selbst und der «Einzig»

¹ Siehe dazu: Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Kröner, 1930, S. 318: «Wohlan! Wohlauf! Ihr höheren Menschen! Nun erst kreißt der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir, – daß der Übermensch lebe.»

Oder etwa: Gottfried Keller: Briefe, herausgegeben von Carl Heibling, 1940: S. 88 (Brief aus Heidelberg an Wilhelm Baumgartner vom 28. Januar 1849):

«Die Welt ist eine Republik, sagt er (Feuerbach), und erträgt weder einen absoluten, noch einen konstitutionellen Gott. Ich kann einstweilen diesem Aufruf nicht widerstehen. Mein Gott war längst nur eine Art von Präsident oder erstem Konsul, welcher nicht viel Ansehen genoß, ich mußte ihn absetzen.»

Ebenso typisch ist die Traumvision Jean Pauls vom Tode Gottes: Blumen-, Frucht- und Dornenstücke aus Jean Pauls Werk, ges. v. Richard Benz, 1924, S. 99–108.

² Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Reclam, 2. Aufl., im folgenden zitiert als «Der Einzige»:

Zu Stirners Denken siehe auch: Löwith: Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert, Sonderdruck der Theol. Rundschau, 5. Jahrgang, 1933, S. 166–172, und:

Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, 1942, S. 457–468. M. Buber: Dialogisches Leben, S. 189 ff.

³ Stirner: Der Einzige, S. 187.

⁴ Der Einzige, S. 216.

⁵ a. a. O. S. 213.

⁶ Die Parallele zum Kampfe Nietzsches mit dem Einsamen gegen die Allzuvielen, mit dem Übermenschen gegen den Menschen ist unverkennbar. Auch bei Nietzsche fallen Gott und der Mensch in dem Moment in sich zusammen, wo der Übermensch entsteht.

⁷ Der Einzige, S. 243.

⁸ a. a. O. S. 387.

⁹ a. a. O. S. 213.

¹⁰ a. a. O. S. 175.

¹¹ Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, S. 461.

¹² Der Einzige, S. 375.

¹³ Jung: Psychologie und Religion, S. 141: Es ist eines der wesentlichsten Probleme der modernen Menschheit, wieder verstehen zu lernen, «warum das Leben des Menschen in höherem Sinne ein Opfer sein sollte».

¹⁴ Der Einzige, S. 261.

¹⁵ Jung: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, 2. Aufl., S. 206.

¹⁶ Der Einzige, S. 375.

¹⁷ Jung: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, S. 207.

- 17^a «Das Selbst, insofern es subjektiv nur als intimste und äußerste Vereinzelung wahrgenommen werden kann», bedarf «einer Allheit als Hintergrund, ohne welche es sich als absolut Einzelnes gar nicht realisieren konnte.» – Jung: *Symbolik des Geistes*, S. 431.
- 18 Binswanger: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, S. 462.

6. Das «Selbst» und die «Existenz»

- 1 Wir beschränken uns für die folgende Untersuchung mit Absicht auf das eine Buch von Karl Jaspers, die «Philosophie» (2. Aufl., Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948), weil wir der Gefahr entgehen möchten, daß infolge einer zu häufigen und zu ausführlichen Zitation aus den verschiedenen Werken des Philosophen die Klarheit der Darstellung leidet.
- 2 Jaspers: *Philosophie*, S. 307.
- 3 Jung: *Psychologie und Religion*, S. 148/149.
- 4 Jung: *Psychologische Typen*, S. 629/630.
- 5 Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 298.
- 6 Jaspers: *Philosophie*, S. 188/189.
- 7 a. a. O. S. 323.
- 8 a. a. O. S. 245.
- 9 Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 253.
- 10 Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 254.
- 11 Jaspers: *Philosophie*, S. 295.
- 12 a. a. O. S. 295.
- 13 a. a. O. S. 296.
- 14 a. a. O. S. 307.
- 15 Jung: *Paracelsica*, Zürich 1942, S. 167.
- 16 Jaspers: *Philosophie*, S. 322.
- 17 Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, S. 206.
- 18 Jaspers: *Philosophie*, S. 295.
- 19 Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, S. 206.
- 20 Jaspers: *Philosophie*, S. 298.
- 21 a. a. O. S. 298.
- 22 a. a. O. S. 298/299.
- 23 Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 255.
- 24 Jung: *Paracelsica*, S. 167.
- 25 Max Frischknecht: *Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs*, S. 12.
- 26 Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, S. 206.
- 27 Jolanda Jacobi: *Die Psychologie von C. G. Jung*, S. 122.
- 28 Jaspers: *Philosophie*, S. 296.
- 29 a. a. O. S. 308.
- 30 a. a. O. S. 308.
- 31 Martin Buber: *Ich und Du*, in: *Dialogisches Leben, gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*, 1947, S. 13–128.
- 32 Jaspers: *Philosophie*, S. 297.
- 33 a. a. O. S. 311.
- 34 a. a. O. S. 310.
- 35 Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 253.
- 36 Jung: *Psychologie und Alchemie*, S. 253.
- 37 Jaspers: *Philosophie*, S. 310.

- ³⁸ Siehe dazu die Beispiele von Mißverständnissen, die Jaspers gibt: Philosophie, S. 311 ff.
- ³⁹ Jaspers: Philosophie, S. 307.
- ^{39a} «Das Selbst ist . . . unanschaulich und nur durch Symbole ausdrückbar.» Jung, Symbolik des Geistes, S. 386.
- ⁴⁰ a. a. O. S. 335.
- ⁴¹ a. a. O. S. 336.
- ⁴² a. a. O. S. 679.
- ⁴³ a. a. O. S. 336.
- ⁴⁴ a. a. O. S. 295.
- ⁴⁵ a. a. O. S. 298.
- ⁴⁶ a. a. O. S. 298.
- ⁴⁷ a. a. O. S. 679.
- ⁴⁸ Vgl. S. 71 f.
- ⁴⁹ Max Frischknecht: Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs, S. 19.
- ⁵⁰ a. a. O. S. 19.
- ⁵¹ a. a. O. S. 25.
- ⁵² a. a. O. S. 26.
- ⁵³ Wenn wir mit Hans Schär das Urteil Frischknechts ablehnen müssen, so tun wir das nun aber nicht mit den Argumenten und Motiven, die Schär gebraucht. Nicht deshalb etwa ist Frischknechts Urteil falsch, oder zum mindesten in seiner Einseitigkeit überspitzt und deshalb unzulänglich, weil er Jung zu wenig studiert oder ihn mit unklarem Kopfe studiert hätte, sondern weil er die Frage nach der Bestimmung des Selbstes als Menschenbild sich nicht in genügender Schärfe gestellt hat. Hans Schär: Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, 1946, S. 261 ff. Vgl. auch die Rezension des Buches von Hans Schär, verf. von Max Frischknecht, in: Theologische Zeitschrift (herausgegeben von der Theol. Fakultät der Universität Basel, 2. Jahrg., Heft 5, 1946), S. 388 ff.
- ⁵⁴ I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Philos. Bibliothek, Bd. 38, S. 134 f.
- ⁵⁵ Jung: Psychologie und Alchemie, S. 253.
- ⁵⁶ Siehe auch Toni Wolff: Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie, in: Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie, 1935, herausgegeben vom Psychologischen Club Zürich, S. 13. «Indem die Komplexe Psychologie (d. i. die Jungsche Psychologie) zwischen dem psychologischen Ich (Ego) und dem Objektiv-Psychischen unterscheidet, setzt sie die erkenntniskritische Relation zwischen dem erkennenden Subjekt im philosophischen Sinne und dem zu erkennenden Gegenstand.»
- ⁵⁷ Siehe auch Jung: Psychologie und Alchemie, S. 154: «Damit ist ein schwer zu überbrückender Unterschied zum empirischen Ich gekennzeichnet; d. h. jenes andere Persönlichkeitszentrum (eben das Selbst) liegt auch auf einer andern Ebene als das Ich, denn es hat, im Unterschied zu diesem, die Eigenschaft der ‚Ewigkeit‘.» Denn es ist «in der Zeit mehr als Zeit». (Jaspers: Philosophie, S. 296.)
- ⁵⁸ Das Selbst wird in seinen Teilen zwar gegenständlich, das Gegenständliche aber ist mehr als bloß gegenständlich. (Jaspers: Philosophie, S. 304.)
- ⁵⁹ Siehe dazu auch Jung: Psychologie und Alchemie, S. 23: «Auf alle Fälle muß die Seele eine Beziehungsmöglichkeit . . . zum Wesen Gottes in sich haben . . . Diese Entsprechung ist, psychologisch formuliert, der Archetypus des Gottesbildes.»
- ⁶⁰ Jung: Psychologie und Religion, S. 149.
- ⁶¹ J. W. Hauer: Symbole und Erfahrungen des Selbstes in der Indo-Arischen Mystik, Eranos-Jahrbuch 1934.

- ⁶² J. W. Hauer: Die indo-arische Lehre vom Selbst im Vergleich mit Kants Lehre vom intelligiblen Subjekt, in: Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie, S. 220–236.
- ⁶³ a. a. O. S. 224.
- ⁶⁴ a. a. O. S. 225.
- ⁶⁵ Adolf Keller: Analytische Psychologie und Religionsforschung, in: Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie, S. 271–297.
- ⁶⁶ a. a. O. S. 276.
- ⁶⁷ An dieser Stelle liegt auch die Erklärungsmöglichkeit für Jungs Lehre von der «Relativität Gottes»: Vgl. Psychologie und Religion, S. 149, und: Psychologische Typen, S. 337 ff.
- ⁶⁸ Jaspers: Philosophie, S. 730.
- ⁶⁹ a. a. O. S. 730.
- ⁷⁰ a. a. O. S. 730.
- ⁷¹ Seine dialektische Deutung des Selbst drückt Jung sehr schön selber aus: «Trotzdem also das empirische Symbol (des Selbst) zwei diametral entgegengesetzte Deutungen erfordert, kann weder die eine noch die andere als gültig bewiesen werden. Das Symbol meint beides und ist daher ein Paradox.» Jung: Symbolik des Geistes, S. 432.
- ⁷² Jung: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, S. 206.
- ^{72a} «Genau genommen müßte man das Selbst als den äußersten Gegensatz zu Gott auffassen.» – Jung: Symbolik des Geistes, S. 431.
- ⁷³ Vgl. hierzu Jung: Psychologie und Religion, S. 155.
- ⁷⁴ Vgl. auch Jung, a. a. O. S. 23.
- ⁷⁵ Pascal: Pensées, Fr. 434.
- ⁷⁶ Sören Kierkegaard: Entweder-Oder, Zweiter Teil, Diedrichs, 1913, S. 137.

Zweiter Hauptteil: Der Offenbarungs-Glaubens-Akt

1. Über den Offenbarungs-Glaubens-Akt

- ¹ Vgl. S. 71 f.
- ² Vgl. S. 112.
- ³ Sören Kierkegaard: Einübung im Christentum, Diedrichs, 1951, S. 135/136.
- ⁴ a. a. O. S. 135.
- ⁵ Karl Heim: Glaubensgewißheit, eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion, 3. Aufl., 1923, S. 73.
- ⁶ Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendental-Philosophie, 3. Aufl., 1915, vor allem S. 45–59.
- ⁷ Kierkegaard: Entweder-Oder, S. 148.
- ⁸ Vgl. S. 112.
- ⁹ Vgl. S. 66 ff.
- ¹⁰ Vgl. S. 111/112.
- ¹¹ Vgl. S. 137 ff.
- ¹² Leonhard Ragaz: Die Botschaft vom Reiche Gottes, ein Katechismus für Erwachsene, 1942, vor allem S. 13–28.
- ¹³ C. H. Dodd: The Parables of the Kingdom, 3. Aufl., 1936, S. 175.
- ¹⁴ Siehe dazu auch: Werner Georg Kümmel: Verheißung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, Nr. 6 der Abhandlungen zur Theologie

des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Walther Eichrodt und Oscar Cullmann, 1945, S. 73 ff., vor allem S. 77.

¹⁵ Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S. 136.

¹⁶ Kierkegaard: *Entweder-Oder*, S. 212.

¹⁷ a. a. O. S. 213.

¹⁸ a. a. O. S. 212.

¹⁹ Vgl. S. 131 ff.

²⁰ Lk. 5, 27/28.

²¹ Lk. 19, 1–10.

²² Lk. 23, 40–43.

²³ Siehe auch Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S. 138 ff.

Die Möglichkeit, daß Gott den Menschen auch in anderer Weise, außerhalb Jesus Christus begegnet und sich kundtut, muß offen gehalten werden. (Siehe auch *Confessio Helvetica posterior*. I. Kap. in: *Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche*, ed. E. F. Karl Müller, 1903, S. 171, 34–38.)

Zu der ganzen, in dieser Arbeit nicht weiter diskutierten Frage der Offenbarung Gottes ausschließlich in Jesus Christus oder auch vor und außer ihm siehe: Paul Althaus: *Die christliche Wahrheit*. Lehrbuch der Dogmatik, 1. Bd., 1947, S. 45–85, wo sich auch die neuere Literatur zum Thema findet.

²⁵ Vgl. S. 39 ff.

²⁶ Vgl. S. 48 ff.

²⁷ Karl Heim: *Glaubensgewißheit*, S. 252.

²⁸ Emil Brunner: *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, 1921, S. 35.

²⁹ a. a. O. S. 36.

³⁰ So auch D. L. Ihmels: *Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung*. 3. Aufl., 1914, S. 319–322.

II. Die Frage nach der Voraussetzung des Offenbarungs-Glaubens-Aktes

¹ Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, I, 1, S. 210–213, 5. Aufl., 1947.

² Vgl. S. 118 ff.

^{2a} In anderer Terminologie, aber sachlich in ähnlicher Weise urteilt auch A. E. Biedermann in seiner Dogmatik, wenn er «die Religion» bestimmt als «eine persönliche Erhebung des menschlichen Ich zu Gott». (Dogmatik I, § 69, S. 193.)

Die Religion erfordert nach Biedermann eine «Selbstbetätigung des Ich im einheitlichen Zusammenwirken aller Momente seines persönlichen Geisteslebens». (Dogmatik I, § 72, S. 203.)

Es ist also «nicht eine besondere Art von Willensact» vorausgesetzt, so wenig die Religion aufgeht «in einer besonderen Art von Gefühl». (Dogmatik I, § 77, S. 213 und § 78, S. 214.)

Die Religion trägt *alle* möglichen Momente der menschlichen Seele in sich, so z. B. das «Willensmoment» wie das «Gefühlsmoment». (Dogmatik I, § 77, S. 213 und § 78, S. 214.)

³ Vgl. S. 110 ff.

^{3a} Dieser Begriff ist dem Buche von G. van der Leeuw entnommen: *Phänomenologie der Religion*, 1933, siehe etwa S. 317 ff.

⁴ Vgl. S. 125 ff.

⁵ Diese Notwendigkeit der Voraussetzung besteht nicht darin, daß der Mensch sie aus eigener Vernünftigkeit heraus erkennt und damit setzt, sondern darin, daß Gott selber sie in seiner menschengewordenen Offenbarung, in Jesus Christus setzt.

⁶ Vgl. S. 123/124.

⁷ Die Unterscheidung von notwendiger und genügender Voraussetzung stammt aus der Logik. Zur Erklärung diene folgendes Beispiel:

Notwendige Voraussetzung des Essens ist der Mund, der Magen, usw., genügende Voraussetzung aber ist, daß irgendein Ding zur Verfügung steht, welches gegessen werden kann.

⁸ Max Frischknecht: Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, S. 22.

Frischknecht nimmt die Frage, ob im Selbst der «Anknüpfungspunkt» im theologischen Sinn gegeben sei, nur auf, um sie sofort im negativen Sinne zu beantworten. Siehe S. 22 ff.

⁹ Jung: Psychologie und Religion, S. 108.

¹⁰ Jung: Symbolik des Geistes, S. 431.

¹¹ a. a. O. S. 384.

¹² a. a. O. S. 431.

¹³ Vgl. S. 110 ff.

¹⁴ Zur Frage der Imago Dei siehe:

Von protestantischer Seite:

Paul Althaus, Aufsatz in den «Theologischen Blättern», 1941; Ph. Bachmann in: Festschrift für Ihmels. Das Erbe Martin Luthers, 1928.

Imago Dei, Festgabe für Gustav Krüger, 1932, verschiedene Beiträge, welche allerdings nicht alle die Imago-Dei-Frage berühren.

Emil Brunner: Der Mensch im Widerspruch, 3. Aufl., 1941, S. 81–104 und S. 519 bis 531.

Emil Brunner: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Dogmatik, Bd. II, 1950, S. 64–72 und S. 90–93.

Emil Brunner: Natur und Gnade, zum Gespräch mit Karl Barth, 1934.

Emil Brunner: Zwischen den Zeiten, 1929.

Karl Barth: Nein! Antwort an Emil Brunner, 1934.

Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, III, 2, S. 153 ff.

Wendland: Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neuern Theologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1936.

Von katholischer Seite:

Adolf Hoffmann: O. P.: Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin, in: Divus Thomas, 19. Band, 1941.

K. Eschweiler: Die zwei Wege der neuern Theologie, 1926.

A. Rohner: Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes, in: Divus Thomas, 1923.

¹⁵ Emil Brunner: Dogmatik II, S. 91.

¹⁶ a. a. O. S. 92.

¹⁷ Hoffmann: Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, S. 22.

¹⁸ a. a. O. S. 24.

¹⁹ Thomas von Aquino; zit. nach Hoffmann: Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, S. 24.

²⁰ Eschweiler: Die zwei Wege der neuern Theologie, S. 268.

²¹ Emil Brunner, Dogmatik II, S. 70/71.

²² a. a. O. S. 67.

²³ a. a. O. S. 70.

²⁴ a. a. O. S. 67.

²⁵ a. a. O. S. 71.

3. Die Ordnung des Selbst als eine Ordnung der Sünde

- ¹ Emil Brunner: Die Frage nach dem «Anknüpfungspunkt» als Problem der Theologie. Zwischen den Zeiten, 1932, S. 505 ff.
- ² Wir können deshalb in das Pathos, mit dem viele Existenzphilosophen, mit dem aber auch verschiedene Theologen und unter diesen vor allem Paul Tillich von der Verzweifeltheit und der «unbedingten Bedrohtheit des menschlichen Seins» in der Grenzsituation reden, nicht einstimmen. – Siehe etwa: Paul Tillich: Kairos I. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart, 1926, und Kairos II. Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip. 1929.
- ³ Karl Jaspers: Philosophie, S. 300.
- ⁴ Karl Barth: Nein! Antwort an Emil Brunner. Theologische Existenz heute, Heft 14, 1934, S. 52.

4. Die Frage nach der Darstellungs- und Ausdrucksform des Offenbarungs-Glaubens-Aktes

- ¹ Paul Tillich: Die Idee der Offenbarung. Dresdner Antrittsvorlesung. Zeitschrift f. Theologie und Kirche, Neue Folge, 8. Jahrg. 1927, Heft 6.
- ² Siehe dazu: Jung: Symbolik des Geistes, im Kapitel: Christus als Archetypus, S. 379 ff. und: Jung: Aion, im Kapitel: Christus, ein Symbol des Selbst, S. 63 ff.
- ³ Vgl. K. Jaspers: Philosophie. S. 300.

III. Quaternität und Trinität

- ¹ Vgl. S. 84 ff.
- ² Vgl. S. 84 ff. und 80 ff.
- ³ C. G. Jung hat dem Problem der Quaternität und ihrer psychologischen Bedeutung in fast allen seinen Werken größte Aufmerksamkeit geschenkt, am meisten wohl in «Psychologie und Religion», 1940, «Psychologie und Alchemie», 1944, «Symbolik des Geistes», 1948, «Aion», 1951.
- ⁴ Vgl. den Untertitel in Psychologie und Religion, S. 117.
- ⁵ Siehe dazu auch Jung: Aion, S. 295/296.
- ⁶ Siehe Th. Rüschi: Frühkatholische Kirche und Heiliger Geist. Noch nicht veröffentlichte Zürcher Dissertation.
- ⁷ Georg Koeppen: Die Gnosis des Christentums, 1939. Siehe vor allem etwa S. 185 bis 190.
- ⁸ Jung: Psychologie und Religion, S. 108.
- ⁹ Siehe: Symbolik des Geistes, im Kapitel: Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, S. 323–446.
- ¹⁰ Zit. nach Jung: Symbolik des Geistes, S. 379.
- ¹¹ Symbolik des Geistes, S. 374.
- ¹² «Auch die Dreiheit ist ein Archetypus ...» Jung: Symbolik des Geistes, S. 435.
- ¹³ Jung: Symbolik des Geistes, S. 375.
- ¹⁴ a. a. O. S. 375.
- ¹⁵ a. a. O. S. 378.
- ¹⁶ a. a. O. S. 435.
- ¹⁷ Vgl. S. 140 ff.
- ¹⁸ Dieser letzte Satz erfährt eine gewisse, indirekte Bestätigung dogmengeschichtlicher Art durch die Tatsache, daß ein ganzer Kreis von – vor allem mystischen – Häretikern als sein Hauptsymbol die Quaternität erkennen läßt.

So ist z. B. auch der heiliggesprochene Klaus von Flüe der Gefahr fast erlegen, seine Trinitätsauffassung quaternitärisch zu erweitern, was die bildliche Darstellung der Klaussschen Trinitätsvorstellung an der Decke seiner Heimatkirche zeigt.

Vgl. auch Dr. Gerardus Dorneus: *De Tenebris contra Naturam et Vita Brevis*, 1602, und: *De Duello Animi cum Corpore*: Darin ist die Anschauung vertreten, daß die Quaternität vom Teufel stamme und somit eine Ketzerei sei. Siehe dazu auch Jung: *Symbolik des Geistes*, S. 412 f. und: *Psychologie und Religion*, S. 110 ff.

¹⁹ Wohl eines der schönsten Beispiele dafür bietet uns Justinus, der von drei ungezeugten Archai redet, welche alle *geschlechtlich differenziert* sind, zwei als männlich, eine als weiblich. Diese Berücksichtigung des Geschlechtlichen ist dem kirchlichen Trinitätsdenken völlig fremd, nicht aber dem quaternitärischen Denken, aus welchem die Trinität des Justinus erwachsen ist, und in das sie ohne jeden inneren Protest unbedenklich wieder zurückkehren kann.

Vgl. Hippolyt. *Refut.* V, 26, 1: *houtos phesin; esan treis archai ton holon agenetoi, arrenikai duo, theluke mia.*

²⁰ Martin Werner: *Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*, 1941, S. 599.

²¹ Tertullian: *Adv. Prax.* 4.

²² Vgl. Theophilus: *Adv. Antol.* II, 15: *hosautos kai hai treis hemerai pro ton phosteron gegonuai tupoi eisi tes triados, tou theou kai tou logou kai tes sophias autou ... retarto de tupo estin anthropos ho prosdees tou photos, hina he theos, logos, sophia, anthropos.*

²³ Appolinarius von Laodicea: *De fide et incarnatione*, 5. ed. Hans Lietzmann: S. 196 f. (Übersetzung aus dem Syrischen.)

²⁴ Zit. nach Ad. v. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III. Bd., 4. Aufl., 1910, S. 527, Anm. 6.

²⁵ Georg Koepgen: *Die Gnosis des Christentums*, 1939.

²⁶ G. Koepgen: *Die Gnosis des Christentums*, S. 194.

²⁷ Vgl. S. 145 f.

²⁸ Jung: *Symbolik des Geistes*, S. 393.

²⁹ a. a. O. S. 435.

³⁰ a. a. O. S. 399.

³¹ Jung: *Psychologie und Religion*, S. 133.

³² Jung: *Symbolik des Geistes*, S. 435.

³³ a. a. O. S. 403.

³⁴ a. a. O. S. 403.

³⁵ Vgl. dazu auch Jung: *Psychologie und Religion*, S. 108: «In Wirklichkeit ist allerdings die orthodoxe christliche Formel insofern nicht ganz vollständig, als der dogmatische Aspekt des bösen Prinzipes der Trinität fehlt, aber als Teufel ein mehr oder weniger mißliches Sonderdasein führt.»

³⁶ Jung: *Symbolik des Geistes*, S. 432.

³⁷ Psychologisch läßt sich dieses Fehlen oder Verwerfen dieses Vierten erklären mit dem Unbewußtsein der sogenannten «Inferioren Funktion».

Vgl. dazu: Jung: *Psychologische Typen*, Rascher, 1921, S. 646/647 und S. 680 ff.

³⁸ Jung: *Symbolik des Geistes*, S. 404/405.

³⁹ a. a. O. S. 414.

⁴⁰ Das Offensein für die Transzendenz Gottes wird auch von einem katholischen Theologen als das Kennzeichen der Trinität angesehen, welches die Einzigartigkeit dieses Dogmas ausmacht:

«Diese Umkehrung (daß nicht der Mensch aus eigener Kraft zu Gott kommt,

sondern daß Gottes Transzendenz in die Sphäre des Menschlich-Natürlichen einbricht) macht die Einzigartigkeit der Trinitätslehre... aus.» – G. Koepgen: Die Gnosis des Christentums, S. 174/175. Also auch der katholische Theologe Koepgen betrachtet die Trinität als das Symbol eines transzendenten Offenbarungsglaubens gegenüber aller immanent-natürlichen Religion, in welcher der Mensch von sich aus zu Gott zu kommen trachtet.

- ⁴¹ Ad. v. Harnack: Dogmengeschichte, 7. Aufl., 1931, S. 4 (in: Grundriß der Theologischen Wissenschaft).
- ⁴² Gustaf Aulén: Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung, 1932. seins, 2. Aufl., 1943, S. 32.
- ⁴³ Walther Koehler: Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, 2. Aufl., 1943, S. 32.
- ⁴⁴ a. a. O. S. 32.
- ⁴⁵ a. a. O. S. 6.
- ⁴⁶ Martin Werner: Entstehung des christlichen Dogmas, S. 78.
- ⁴⁷ Ein ähnlicher wie der unsrige Standpunkt wird auch vertreten von Th. Rüschi in seiner noch nicht veröffentlichten Zürcher Dissertation: Frühkatholische Kirche und Heiliger Geist, die Auffassungen vom Heiligen Geiste in den Schriften von Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon.
- ⁴⁸ Siehe dazu die Kritik Walther Koehlers gegen die zeitliche Einengung des Dogmabegriffes: Dogmengeschichte, S. 2.

IV. Der Mythos

- ¹ Dieses ganze Kapitel möchte wie das vorangehende über Quaternität und Trinität nicht mehr sein als ein durchaus korrigierbarer Versuch kritischer Deutung.
- ^{1a} Die wichtigsten Beiträge zu dieser Diskussion sind zusammengefaßt in: Kerygma und Mythos, ein theologisches Gespräch. Herausgegeben von Hans Werner Bartsch, Hamburg 1948. Dazu vgl. auch: Ulrich Neuenschwander: Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie, 1949.
- ² Siehe auch: Art. Mythos und Mythologie in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1930, Sp. 363 ff.
- ³ Vgl. dazu: Erich Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, 1949. Im Abschnitt: Die Mythologie als Projektion des kollektiven Unbewußten, S. 3 ff.
- ⁴ Ein schönes moderneres Beispiel für das Vorkommen des Mythischen in allen möglichen literarischen Gattungen bietet E. T. A. Hoffmanns Märchen: Der goldene Topf. Siehe dazu: Anida Jaffé: Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen «Der goldene Topf», in Jung: Gestaltungen des Unbewußten, S. 239 ff. – besonders S. 378 ff. und 465 ff.
Siehe auch: K. Ochsner: E. T. A. Hoffmann als Dichter des Unbewußten. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik, 1936.
- ⁵ Fritz Medicus: Das Mythologische in der Religion, 1944, S. 13.
- ⁶ Bauer: Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments. Zit. nach D. F. Strauß: Leben Jesu, S. 30/31.
- ⁷ D. F. Strauß: Leben Jesu, S. 42.
- ⁸ Siehe Paul Tillich: Art. Mythos und Mythologie in: RGG, Sp. 363 ff.
- ⁹ Rudolf Bultmann: Neues Testament und Mythologie, das Problem der Entmythologisierung der neustamentlichen Verkündigung. In: Kerygma und Mythos, S. 15–53.
- ¹⁰ a. a. O. S. 15.
- ¹¹ a. a. O. S. 16.

- 12 a. a. O. S. 15.
- 13 a. a. O. S. 16.
- 14 Zur Kritik des Bultmannschen «modernen Weltbildes» siehe Emil Brunner: Dogmatik II, S. 221.
- 15 Bultmann: Neues Testament und Mythologie, S. 17.
- 16 a. a. O. S. 27/28.
- 17 Schelling: Philosophie und Religion. Cotta'sche Buchhandlung, 1804, S. 75.
- 18 a. a. O. S. 76.
- 19 a. a. O. S. 1.
- 20 Alle Zitate F. Medicus: Das Mythologische in der Religion, S. 195.
- 21 Ganz ähnlich urteilt auch Schoiz: Religionsphilosophie, 1922, S. 17. «Wir setzen voraus, daß unter den Begriff der ponderablen Religion nur solche Erscheinungen fallen können, die nicht den Charakter des Mythischen tragen. Wer diese Voraussetzung bestreitet, nimmt an, daß es einem Menschen von intellektuellem Verantwortungsbewußtsein möglich sei, seine Existenz auf durchschaute Mythen zu gründen.»
- 22 Hermann Cohen: Religion und Sittlichkeit.
- 23 a. a. O. S. 68.
- 24 Harnack: Dogmengeschichte, 4. Aufl., Bd. I, S. 242.
- 25 Paul Wilhelm Schmiedel: Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. Vortrag, geh. bei der 17. Hauptversammlung des schweiz. Vereins für freies Christentum in Chur am 11. Juni 1906. 1906, S. 29–31.
- 26 Harnack: Das Wesen des Christentums, Akademische Ausgabe, 1902, S. 40.
- 27 So neuerdings wieder Stählin: Art. Mythos im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament. Vor allem S. 788 ff.
- 28 D. F. Strauß: Leben Jesu, S. 54.
- 29 Vgl. S. 66 ff.
- 30 So etwa: Karl Barth: Dogmatik III, 1, S. 155.
- 31 Paul Tillich: Art. Mythos und Mythologie in: RGG, Sp. 363 ff.
- 32 Vgl. S. 46.
- 33 Insofern ist der «wesenhaft moderne Unglaube» doch nicht «bloß eine Fiktion der mythologischen Theologie, die ihren Bankrott der heutigen Situation gegenüber nicht eingestehen will», wie U. Neuenschwander meint. – Neuenschwander: Protestantische Dogmatik der Gegenwart, S. 221.
- 34 Tillich: Art. Mythos und Mythologie in RGG, Sp. 363.
- 35 Von diesem Ansatzpunkte aus ließe sich eine ganze Pathologie des Mythos entwickeln.
- 36 So z. B. U. Neuenschwander: Protestantische Dogmatik der Gegenwart..., S. 192, Anm. 13.
- 37 Diese Vorstellung steht – fast Seite für Seite – hinter dem Buch von U. Neuenschwander: Protestantische Dogmatik der Gegenwart...
- 38 Helmut Thielicke: Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments. In: Kerygma und Mythos, S. 196.
- 39 D. F. Strauß: Leben Jesu, S. 87.
- 40 Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, S. 14.
- 41 Vgl. S. 164.
- 42 Wir denken da z. B. an die in der Geschichte der Theologie immer wiederholten Versuche, die eschatologischen Mythologumena abzustreichen oder umzudeuten.
- 43 D. F. Strauß: Leben Jesu. Siehe z. B. auf S. 54: «...sowohl vom Anfang als vom

- Ende der evangelischen Geschichte dringt das Mythische mit Macht in den Kern derselben ein.»
- ⁴⁵ Thielicke: Entmythologisierung des Neuen Testamentes in: Kerygma und Mythos, S. 198.
- ⁴⁶ Gutachten der Hessischen Bekennenden Kirche zu Bultmanns Thesen. Zit. nach Thielicke: Entmythologisierung des Neuen Testamentes in: Kerygma und Mythos, S. 196.
- ⁴⁷ J. J. Bachofen: Der Mythos von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt. Mit Einleitung v. Alfred Bäumler, herausgegeben v. M. Schroeter, 1926, S. 372.
- ⁴⁸ Ganz ähnlich auch Jung: Das menschliche Ganzheitserlebnis «verlangt die umfassende Anschauung des Mythos, nämlich das Symbol. Fehlt letzteres, so ist die Ganzheit des Menschen im Bewußtsein nicht repräsentiert. Der Mensch bleibt ein mehr oder weniger zufälliges Fragment.» – Jung: Symbolik des Geistes, S. 429.
- ⁴⁹ Pierre Janet: Les Névroses, 1909, S. 358.
- ⁵⁰ Dante Alighieri: La Divina Commedia, Paradiso XXIX, 12.
- ⁵¹ Bultmann: Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos, S. 28.
- ⁵² Vgl. S. 110 ff.
- ⁵³ Bultmann: Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos, S. 39.
- ⁵⁴ Schelling: Ges. Werke II, I, 569.
- ^{54*} Götz Harbsmeier: Mythos und Offenbarung, in Kerygma und Mythos, S. 55.
- ⁵⁵ Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung, S. 99.
- ⁵⁶ Paul Tillich: Religionsphilosophie, S. 821.
- ^{56*} Siehe auch F. Medicus, Das Mythologische in der Religion, S. 26: «Der prophetische Gedanke Gottes erschüttert die Mythen.»
- ⁵⁷ Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung, S. 96/97. Siehe dazu auch den Abschnitt: Mythos und Symbol, in: Georg Koeppen: Die Gnosis des Christentums, S. 19–21.
- ⁵⁸ Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung, S. 97.
- ⁵⁹ Emil Brunner: Der Mittler, S. 337.
- ⁶⁰ a. a. O. S. 338.
- ⁶¹ Siehe z. B. Oscar Culmann: Christus und die Zeit, die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946, und Emil Brunner: Der Mittler, S. 337 ff.
- ⁶² Zit. nach F. Medicus: Das Mythologische in der Religion, S. 85.
- ⁶³ Thielicke: Entmythologisierung des Neuen Testamentes in: Kerygma und Mythos, S. 179.
- ⁶⁴ Siehe Joh. Calvin, Institutio religionis christianae I, 7, 5 und III, 2, 11.
- ⁶⁵ Es kann sich an dieser Stelle nicht darum handeln, den ganzen Versuch Bultmanns einer Entmythologisierung des Neuen Testamentes darzustellen, noch ihn in seiner gesamten Bedeutung kritisch zu würdigen. Es geht uns hier vor allem darum, zur Frage der Deutung des Mythischen Stellung zu nehmen, wie sie uns von Bultmann vorgelegt wird.
- ⁶⁶ Rudolf Bultmann: Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos, S. 15–53.
- ⁶⁷ a. a. O. S. 25.
- ⁶⁸ a. a. O. S. 25.
- ⁶⁹ a. a. O. S. 23.
- ⁷⁰ Vgl. S. 172 ff.
- ⁷¹ Vgl. S. 97–112.
- ⁷² Bultmann: Neues Testament und Mythologie, S. 35.
- ⁷³ a. a. O. S. 43.
- ⁷⁴ Thielicke: Entmythologisierung des Neuen Testamentes, S. 184.

- 75 Van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, S. 389.
- 76 a. a. O. S. 389.
- 77 Thielicke: Entmythologisierung des Neuen Testamentes, S. 187.
- 78 a. a. O. S. 187.
- 79 a. a. O. S. 187–193.
- 80 Bultmann: Neues Testament und Mythologie, S. 33.
- 81 a. a. O. S. 43.
- 82 a. a. O. S. 44, vgl. auch S. 41 und 45.
- 83 a. a. O. S. 50.
- 84 Hier setzt denn auch eine starke Kritik ein: Siehe z. B. F. Buri: Das Problem der ausgebliebenen Parusie, Schweiz. Theol. Umschau 1946, S. 117, und U. Neuenschwander: Protestantische Dogmatik der Gegenwart, S. 201 ff.
- 85 Vgl. S. 125 ff.
- 86 Thielicke: Entmythologisierung des Neuen Testamentes, S. 199.
- 87 U. Neuenschwander: Protestantische Dogmatik der Gegenwart..., S. 75.
- 88 Diese selbe Frage stellt sich – nur in umgekehrtem Sinn – immer wieder in der christlichen Missionstätigkeit.
- 89 Tillich: Religiöse Verwirklichung, S. 96.

Schlußbemerkung

- 1 C. G. Jung: Antwort auf Hiob. Rascher – Zürich, 1952.
- 2 a. a. O. S. 14.
- 3 a. a. O. S. 13/14.
- 4 a. a. O. S. 15.
- 5 Siehe dazu z. B.: Antwort auf C. G. Jungs «Antwort auf Hiob». In der Zeitschrift: Für ein jüdisches Lehrhaus Zürich. 2. Veröffentlichung. September 1952, S. 22 ff.
- 6 Jung: Hiob. S. 156–167.
- 7 Siehe dazu auch Anm. 67 zu S. 124 unserer Arbeit.
- 8 Jung: Psychologische Typen, S. 340.
- 9 Siehe z. B. Jung: Psychologische Typen, S. 340 ff.
- 10 Karl Holl: Johannes Calvin. Rede bei der Calvinfeier der Universität Berlin am 10. Juli 1909, in: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, III. Der Westen, 1928, S. 262 ff.
- 11 Jung: Hiob. S. 167.
- 12 a. a. O. S. 66.
- 13 a. a. O. S. 42.
- 14 a. a. O. S. 70.
- 15 a. a. O. S. 48.
- 16 a. a. O. S. 144 ff.
- 17 a. a. O. S. 166.
- 18 Siehe etwa a. a. O. S. 86; 150; 157/158; 160; 169.
- 19 Ferdinand Kattenbusch: Deus absconditus bei Luther. Festgabe Jul. Kaftan. 1920.
- 20 Walther von Loewenich. Luthers Theologia crucis. 1929.
- 21 Albrecht Ritschl: Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott. Jahrbücher für deutsche Theologie XIII, 1868, 2. Art., S. 67 ff.
- 22 Theodosius Harnack: Luthers Theologie. Ausgabe von 1927, Bd. I, Kap. II und III.
- 23 Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bde. 3 und 4. 1917.
- 24 Hans Pohlmann: Die Grenze für die Bedeutung des religiösen Erlebnisses bei Luther. Diss. Gütersloh, 1918.

²⁵ Jung: Hiob, S. 67 f.

²⁶ a. a. O. S. 144 ff.

²⁷ Loewenich: Theologia crucis, S. 24/25.

²⁸ Luther: Römerbrief-Vorlesung 1515/1516. Ed. J. Ficker. Anfänge reform. Bibel-
auslegung II, 75, 15 f.

²⁹ Luther: Aus einer Predigt vom 24. II. 1517. W. A. I, 138, 13 f.

³⁰ Luther: Römerbrief-Vorlesung 1515/1516. Ed. J. Ficker. II, 204, 11 f.

³¹ Siehe dazu W. A. III, 508, 1 ff.

³² Jung: Hiob. S. 76.

Literaturverzeichnis

Die Literatur zu Detailfragen findet sich jeweils in den Anmerkungen

- Ach N.*: Über den Begriff des Unbewußten in der Psychologie der Gegenwart. Zeitschrift für Psychologie, 1933.
- Althaus P.*: Zur Imago Dei. Theologische Blätter, Leipzig 1941. Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, 1. Bd., Leipzig 1947.
- Appolinarius von Laodicea*: De fide et incarnatione, ed. Hans Lietzmann.
- Apologetische Blätter*, 8. Jahrgang, Nr. 6: Das Bild des unbekannten Gottes im Unbewußten, 1944.
- v. Aster E.*: Die Psychoanalyse, Bern 1949.
- Aulén G.*: Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung, 1932.
- Bachofen J. J.*: Der Mythos von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt. Herausgegeben von M. Schroeter, München 1926.
- Barth Karl*: Kirchliche Dogmatik, Bde. 1 und 3, 5. Aufl., Zürich 1947 ff.
Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.
Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1947.
- Bartsch H. W.*: Kerygma und Mythos, ein theologisches Gespräch, 1. Bd., Hamburg 1948.
- Baubofer O.*: Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie, Leipzig 1930.
- Biedermann A. E.*: Christliche Dogmatik I, 2. Aufl., 1884/1885.
- Binswanger L.*: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942.
- Bleuler E.*: Lehrbuch der Psychiatrie, 8. Aufl., umgearb. v. Manfred Bleuler, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1949.
- Bovet Th.*: Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen, Bern 1946.
- Brun R.*: Allgemeine Neurosenlehre. Biologie, Psychoanalyse und Psychohygiene leibseelischer Störungen. 2. Aufl., Basel 1946.
- Brunner E.*: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, Tübingen 1921.
Die Mystik und das Wort, 2. Aufl., Tübingen 1928.
Der Mittler, Tübingen 1927.
Die Frage nach dem «Anknüpfungspunkt» als Problem der Theologie. Zwischen den Zeiten, 1932.
Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth. Tübingen 1934.
Der Mensch im Widerspruch, 3. Aufl., Zürich 1941.
Dogmatik II, Zürich 1950.
- Buber Martin*: Dialogisches Leben, Zürich 1947.
- Bultmann R.*: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Kerygma und Mythos, Hamburg 1948.
- Buri F.*: Das Problem der ausgebliebenen Parusie. Schweiz. theologische Umschau, 1946.
- Caillois R.*: Le Mythe et l'Art, Paris 1937.
- Calvin J.*: Institutio religionis christianae.

- Charles P.: L'élément populaire dans les sermons de St. Augustin. Nouvelle revue théologique, Löwen 1947.
- Cohen H.: Religion und Sittlichkeit, Berlin.
- Confessio Helvetica posterior, in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, ed. E. F. K. Müller, 1903.
- Cullmann O.: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946.
- Dante Alighieri: La Divina Commedia.
- Dodd C. H.: The Parables of the Kingdom, 3. Aufl. 1936.
- Feuerbach L.: Vorlesungen über das Wesen der Religion, gehalten 1848/1849, veröffentlicht 1851.
- Freud S.: Ges. Werke, London 1948:
Über den Traum, Bde. II/III.
Totem und Tabu. Bd. IX.
Die Zukunft einer Illusion, Bd. XIV.
Das Unbehagen in der Kultur, Bd. XIV.
Ein religiöses Erlebnis, Bd. XIV.
- Frischknecht M.: Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs, Bern 1945. Eine Rezension von Hans Schär: Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs. Theol. Zeitschrift 1946, Heft 5, Basel.
- Haeefle H. F.: Fortuna Heinrici IV Imperatoris, Untersuchungen zur Lebensbeschreibung des 3. Saliers, Graz/Köln 1954.
- Harbsmeier G.: Mythos und Offenbarung, in Kerygma und Mythos, Hamburg 1948.
- v. Harnack A.: Dogmengeschichte, 7. Aufl., Tübingen 1931.
Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl., Tübingen 1931.
Das Wesen des Christentums, Akadem. Ausgabe, Leipzig 1902.
- Hauer J. W.: Symbole und Erfahrungen des Selbst in der Indo-Arischen Mystik. Eranos-Jahrbuch, Zürich 1934.
Die indo-arische Lehre vom Selbst im Vergleich mit Kants Lehre vom intelligiblen Subjekt, in: Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie, Berlin 1935.
- Heim K.: Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. 3. Aufl., Leipzig 1923.
- Hoffmann A. (O. P.): Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin, in: Divus Thomas, 19. Bd., 1941.
- Hölderlin J. Ch. F.: Gedichte, Patmos.
- Holl K.: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, III, Der Westen. Tübingen 1928.
- Hopper V. H.: Medieval Number Symbolism. Columbia University Press, New York 1938.
- Ihmels D. L.: Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung. 3. Aufl., Leipzig 1914.
- Jacobi J.: Die Psychologie C. G. Jungs, 2. Aufl., Zürich 1945.
- Jaffé A.: Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen «Der goldene Topf», in C. G. Jung: Gestaltungen des Unbewußten, Zürich 1950.
- Janet P.: Les Névroses, Paris 1909.
- Jaspers K.: Philosophie, 2. Aufl., Berlin/Göttingen/Heidelberg 1948.
Vernunft und Widernunft in unserer Zeit, München 1950.
Von der Wahrheit, München 1947.
- Jung C. G.: Psychologische Typen, Zürich 1921.
Wandlungen und Symbole der Libido, 2. Aufl., Leipzig und Wien 1925.

- Jung C. G.*: Über die Energetik der Seele, Zürich 1928.
- Jung-Wilhelm*: Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. München 1929.
- Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, 2. Aufl., Zürich 1932.
- Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, Zürich 1932.
- Seelenprobleme der Gegenwart, 2. Aufl., Zürich 1932.
- Allgemeines über die Komplextheorie, Aarau 1934.
- Wotan, in: Neue Schweizer Rundschau, Zürich 1936.
- Psychologie und Religion, Zürich 1940.
- Paracelsica, Zürich 1942.
- Psychologie und Alchemie, Zürich 1944.
- Psychologische Betrachtungen, Zürich 1945.
- Symbolik des Geistes, Zürich 1948.
- Gestaltungen des Unbewußten, Zürich 1950.
- Das göttliche Kind. (Jung-Kereny) Neue Aufl., Zürich 1951.
- Aion, Zürich 1951.
- Antwort auf Hiob, Zürich 1952.
- Dazu die Eranos-Jahrbücher, Zürich 1934/1935/1938.
- Kant I.*: Philosophische Bibliothek, herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig:
- Kritik der reinen Vernunft.
- Kritik der praktischen Vernunft.
- Streit der Fakultäten.
- Zum ewigen Frieden.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
- Kattenbusch F.*: Deus absconditus bei Luther. Festgabe für Jul. Kaftan, Tübingen 1920.
- Keller A.*: Analytische Psychologie und Religionsforschung, in: Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie, Berlin 1935.
- Keller G.*: Briefe, herausgegeben von Carl Helbling, Zürich 1940.
- Kierkegaard S.*: Entweder-Oder, Jena 1913.
- Einübung im Christentum, Köln/Düsseldorf 1951.
- Koehler W.*: Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, 2. Aufl., 1. Bd., Zürich/Leipzig 1943.
- Koepgen G.*: Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1939.
- Krings H.*: Ordo. Philosophisch-Historische Grundlage einer abendländischen Idee, Halle 1941.
- Kümmel W. G.*: Verheißung und Erfüllung. Nr. 6 der Abhandlungen zur Theologie des AT und NT, herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann, Basel 1945.
- Leese K.*: Die Religion des protestantischen Menschen, 2. Aufl., München 1948.
- van der Leeuw G.*: Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933.
- Loewenich W.*: Luthers Theologia crucis, München 1929.
- Löwith K.*: Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert. Sonderdruck der Theol. Rundschau, 5. Jahrgang, 1933.
- Luther M.*: Römerbrief-Vorlesung 1515/1516, München 1928.
- De servo arbitrio. W. A.
- Heidelberger-Disputationen. W. A.
- Medicus F.*: Das Mythologische in der Religion, Zürich 1944.
- Michaelis E.*: Geisterreich und Geistesmacht. Der Heilungs- und Dämonenkampf J. Chr. Blumhardts, Bern 1950.
- Neumann E.*: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, Zürich 1949.
- Nietzsche F.*: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Stuttgart 1930.

- Neuenschwander U.*: Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie, Bern 1949.
- Ochsner K.*: E. T. A. Hoffmann als Dichter des Unbewußten. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik, Frauenfeld/Leipzig 1936.
- Origenes*: De principiis.
- Pascal B.*: Pensées. Edition critique établie par Zacharie Tourneur, Paris 1942.
- Jean Paul*: Blumen-, Frucht- und Dornenstücke aus Jean Pauls Werken, ges. von Richard Benz, München 1924.
- Pfister O.*: Psychoanalyse und Weltanschauung, Wien/Zürich 1928.
- Plato*: Thimaeus.
- Pohlmann H.*: Die Grenze für die Bedeutung des religiösen Erlebnisses bei Luther. Diss. 1918, Gütersloh.
- Ragaz L.*: Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene, Bern 1942.
- Reik Th.*: Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. Sonderabdruck aus «Imago», Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, herausgegeben von S. Freud. Bd. 13, 1927.
- Rickert H.*: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental-Philosophie, 3. Aufl., Tübingen 1915.
- Ritschl A.*: Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott. Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 13, 1868.
- Rohner A.*: Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes, in Divus Thomas, 1923.
- Schär H.*: Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, Bern 1945.
- Schärf R.*: Die Gestalt des Satans im Alten Testament, in: Symbolik des Geistes (C. G. Jung), Zürich 1948.
- Schelling F. W. J.*: Philosophie und Religion, Tübingen 1804.
- Schleiermacher F.*: Der christliche Glaube, 3. Aufl., Berlin 1835.
- Schmiedel P. W.*: Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. Vortrag, gehalten 1900 vor dem Verein für freies Christentum, Leipzig 1906.
- Scholz H.*: Religionsphilosophie, Berlin 1921.
- Seeberg R.*: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig 1917.
- Spranger E.*: Psychologie des Jugendalters, 18. Aufl., Leipzig 1925.
- Stählin*: Art. Mythos im Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 4, ed. Kittel, Stuttgart 1942.
- Stirner Max*: Der Einzige und sein Eigentum, 2. Aufl., Reclam-Leipzig.
- Störing G.*: Das urteilende und schließende Denken in kausaler Behandlung, Leipzig 1926.
- Psychologie des menschlichen Gefühlslebens, Leipzig 1916.
- Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig 1909.
- Strauß D. F.*: Das Leben Jesu, 1835/1836.
- Tertullian*: Adv. Prax.
- Theophilus*: Adv. Antol.
- Thielicke H.*: Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testamentes, in: Kerygma und Mythos, Hamburg 1948.
- Tillich P.*: Art. Mythos und Mythologie, in: RGG. 2. Aufl., Tübingen 1930.
- Die Idee der Offenbarung. Dresdner Antrittsvorlesung, in Zeitschrift für Theologie und Kirche, neue Folge, 8. Jahrgang, Heft 6, 1927.
- Religiöse Verwirklichung, Berlin 1929.
- Troeltsch E.*: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1905.

- Troeltsch E.*: Was heißt «Wesen des Christentums»? in: Ges. Schriften II, Tübingen 1922.
- Wendland P.*: Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neuern Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. 1936.
- Werner M.*: Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt. Bern/Leipzig 1941.
- Willwoll A.*: Vom Unbewußten im Aufbau des religiösen Erlebens. Annalen der Philosophischen Gesellschaft der Innerschweiz. 2. Jahrgang, Nr. 2, Schwyz 1945.
- Wolff T.*: Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie, in: Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie, Berlin 1935.
- Wundt W.*: Völkerpsychologie. Bd. 4, 3. Aufl. 1920. Bd. 5, 2. Aufl. 1914, Bd. 6, 2. Aufl. 1915.
- Zeller E.*: Die Philosophie der Griechen. Neueste Auflagen, besorgt von Nestlé, Hofmann, Wellmann.
- Zimmer H.*: Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramani Maharshi Tiruvannamalai, herausgegeben von C. G. Jung, Zürich 1944.
- Zweig St.*: Die Heilung durch den Geist, Leipzig 1931.

Lebenslauf

Am 5. August 1925 wurde ich in Thalwil geboren. 1944 bestand ich die Maturitätsprüfung am kantonalen Literargymnasium in Zürich. Von 1944 bis 1948 studierte ich an den Universitäten Zürich und Basel und schloß 1948 das theologische Studium mit dem Theoretisch-Theologischen Konkordats-examen ab. Nach meiner Ordination im Frühjahr 1949 studierte ich in Zürich während einiger Semester weiter Theologie, Psychologie und Philosophie. Am 28. Februar 1953 bestand ich das theologische Doktorexamen in Zürich.

Zu Dank bin ich meinen Lehrern verpflichtet, bei denen ich hörte und arbeitete, nämlich den Herren Professoren Karl Barth, Fritz Blanke, Manfred Bleuler, Emil Brunner, Walter Gut, Ludwig Koehler, Werner G. Kümmel, Victor Maag, Gottlob Schrenk, Karl Ludwig Schmidt, Walther Zimmerli.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Professor Walter Gut, unter dessen Anleitung und mit dessen Hilfe die vorliegende Arbeit entstand.

Die Dissertation erscheint unter dem gleichen Titel im Verlag Paul Haupt, Bern/Stuttgart.

